خواهم [illegible] از آنکه
کار با [illegible] است
از [illegible] بیزارم
زانکه کار [illegible] است

قال المقصد الخامس في الالهيات وفيه فصول الفصل الاول في الذات وفيه مباحث المبحث الاول في اثباته وفيه طريقان للحكماء والمتكلمين حاصلهما انه لا بد للموجودات الممكنة من موجد واجب والمحدثة من محدث قديم لاستحالة الدور والتسلسل وقد يتوهم انه استغناء عن بطلان الترجيح

من تلك الصور الجزئية ليست عدماً صرفاً ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير و... الدعوى عاليه والسهم واهيه كما سبق لم يلتفت اليها المحققون من الحكماء والمتكلمين **قال** في الالهيات اى المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وافعاله واسمائه فلذا جعل المقصد ستة فصول يشتمل الاول منها على تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته هل يخالف ساير الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه لا شك في وجود موجود فان كان واجباً فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وننقل الكلام اليها فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو مح او ينتهى الى الواجب وهو المط وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لا شك في وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهى الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب وكلا الطريقين مبنى على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شئ من الممكنات كان اثبات القديم اثباتاً للواجب ولا يرد عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلما مر في مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدات دون العلل الموجدة التى لا بد منها وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجح بلا مرجح بان يقال لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير فعا

طريق اثبات الواجب عند الحكماء

طريق اثبات الواجب عند المتكلمين

للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء
من الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم الا على تقدير بطلان
الترجح بلا مرجح والا لجاز ان يكون المستغني عن الغير يوجد تارة
ويعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته
ولا لغيره بل لمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال
بحيث لا يفتقر الى ابطال الدور والتسلسل وذلك من وجوه الاول
لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم
وجود الممكنات لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن
من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن آخر لا الى
نهاية وهو معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث
هي فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا جزأ منها بل خارجا
عنها وذلك احد ادلة ابطال التسلسل وبهذا يظهر ان الوجه الثاني
مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعني
المأخوذ بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بطريق الاولى
وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اي مستجمع لجميع شرائط
التأثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو
ظاهر ولا كل جزء منه والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول
واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله لان المستقل
بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شيء
من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه
اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على ما مر واما ثانيا
فلانه معلول لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن
يستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان
كل جزء فرض كونه مستقلا بفاعلية ذلك المجموع فعليته اولى
بذلك لكونه اقدم واكثر تأثيرا واقل احتياجا ولا يتعين شيء من

الاجزاء

٢

الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات
خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة
وانت خبير بان هذا اقل الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد
سبق الكلام فيه تقريرا واعتراضا وجوابه فلا حاجة الى الاعادة
الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها
يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما
مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات
الصرفة لا يجوز ان يكون بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض
فله علة يفتقر هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى
مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب
وهذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات
فان بعضا منه اعني الواجب بحيث يتعين للعلية ويتحقق
الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع
العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لا بد لمجموع الممكنات من
فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شيء من
اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض
ادلة ابطال التسلسل وورود المنع بان ما بعد المعلول المحض
لا الى نهاية كذلك اي يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه
الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المقارنة له في ان حدوثه
ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدمه عليها لو
لم يكن واجبا مثل هذا على صرف الموصوف اي امرا واجبا او مشتملا
عليه كما في قولهم الحكم مفرد والخبر محمول الى آخره او مشتملا عليه لزم
المحال لانها لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج
فلا يكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجة ايضا وقد
فرضناها تامة هف واما ان لا يكون لها علة من خارج وح

حاشیه سهو شده در متن

لما كان الظاهر في نظر الكل هو عالم الاجسام من الفلكيات والعنصريات مفرداتها ومركباتها شاع فيما بينهم الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها او حدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم وكثرفي

اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجحا بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلان الظرف ان تعلق بوجود العلة فلا نم على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان تعلق بالامتناع والامكان فلا نم على تقدير الامكان لزوم الترجح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك في دفع ما توهم من امتناع الحادث في الازل ثم امكانه واما ثانيا فلان ما ذكر مشترك الالزام لجريانه في العلة التامة المشتملة على الواجب وكذا في العلة التامة التي يكون نفس الواجب لكن بالنظر الى وجود الحادث

قال **المبحث الثاني** قد سبقت الدلالة على وجود الصانع بالبراهين وههنا يشير الى وجوه اقناعية والى كونه من المشهورات التي لم يخالف فيها احد ممن يعتد به بذلا للمجهود في اثبات ما هو معظم المطالب العالية بيان ذلك انه لا يشك احد في وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفات لها واحوال وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم فتاتي اربعة طرق هي الشايعة فيما بين الجمهور واشير اليها في اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تع كقوله تع ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وكقوله تع ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم وكقوله تع الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تع ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف

السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر وغرايب امتزاجاتها والاثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضرورة تشهد به الفطرة وان فاعل العجايب والغرايب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات والاستكثار معها كثيرا ما يفوق الظن بحيث يفضي الى اليقين الثاني ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب الخالق فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تع ولهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الايات انما هي لقوم يعقلون الثالث ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ واليه المنتهى وله الامر والنهي وكونه ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات مذكور في بعض المواضع من التنزيل كقوله تع فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين وكقوله تع امن يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله تع ولئن

ذات الواجب يخالف ذوات الممكنات والا لكان امتيازه بخصوصية
وح فالوجود اما للذات فيلزم اشتراك وجود الممكنات او مع
الخصوصية فيلزم امكان الواجب لتركبه وقيل بما يماثلها او

سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيها
على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور
يعترف به الجمهور من المعترفين بالنبوة وغيرهم اما بحسب
الفطرة او بحسب التهدى بالاستدلالات الخفية على ما نقل
عن الاعرابى انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على
المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدل على اللطيف
الخبير وخالف الملاحدة فى وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع
للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة
بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم
والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان
يتصف بشىء منها فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب
مبالغة فى التنزيه ولا خفاء فى انه هذيان بين البطلان
قال المبحث الثالث الحق ان الواجب نعم يخالف الممكنات فى الذات
والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل عن الآخر بخصوصية فمثل
الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم
اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب
المنافى للوجوب الذاتى نعم يشارك ذاته ذات الممكنات
بمعنى ان مفهوم الذات اعنى ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره
على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب
ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان فى مطلق
الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجى غير مقوم فالادلة
المذكورة فى اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب
والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد فى الخصوصية ومن
اتحاد المقابل لا يفيد الاشتراك مفهوم الذات وصدقه
على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات ويشاركها

فى الحقيقة

٤

لما كان الواجب ما يمتنع عدمه لم يحتج بعد اثباته الى اثبات كونه ازليا
ابديا والمتكلمون لما اقتصروا بيانهم على اثبات صانع للعالم افتقروا الى اثبات
ذلك فالازلية لبطلان التسلسل ولما سيجيء من ان الكل بقدرة القديم

فى الحقيقة فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب
يماثل ساير الذوات وانما يمتاز عنها باحوال اربعة هى الوجود الواجبى
الذى قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة
او بحالة خامسة تسمى بالالهية هى الموجبة لهذه الاربع تمسكا بالوجوه
المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل
فكيف لم يلزم المتكلمين القايلين بتماثل وجود الواجب والممكن
تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضى للوجود
هو الماهية المخالفة لساير الماهيات والوجود زايد عليها
قال المبحث الرابع قد جعل من مطالب هذا الباب ان
الصانع ازلى ابدى ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب
الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم
ازلا وابدا وبعض المتكلمين لما اقتصروا فى البيان على ان
لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا
الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا لكان
له محدث وتسلسل والثانى بانا سنقيم الدلالة على ان المؤثر فى وجود
العالم هو الله تعالى من غير واسطة والثانى بان القديم يمتنع عليه
العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب لان الصادر
بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك
قال الفصل الثانى فى التنزيهات اى سلب ما لا يليق بالواجب
عنه وفيه مباحث الاول فى نفى الكثرة عنه بحسب الاجزاء
بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون
الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفى التركيب بان كل
مركب محتاج الى الجزء الذى هو غيره وكل محتاج الى الغير
ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا فى
وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه وبان

لما مر من العدم امتناع العدم

[illegible]

كل جزءٍ منه اما ان يكون واجبًا فيتعدد الواجب وسنبطله اولا
فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما
ان يحتاج احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنًا ويلزم امكان
الواجب اولا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع
بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه
الاول لو كان الوجوب مشتركًا بين اثنين لكان بينهما تمايز
لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك
ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك ومما
به الامتياز وهو مح لا يقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك
مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضًا والاشتراك في العارض
مع الامتياز بخصوصية لا يوجب التركيب لانا نقول وجوب
الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضًا لها كان ممكنًا معللاً
بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيًا واذا علل بها يلزم تقدمه على
نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب
واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكًا
في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعًا فان قيل
لم لا يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها
تكون معللة بالماهية او بما تقوم بها من الصفات وهو ينافي
التعدد المفروض اذ الواجب ح لا يكون بدون تلك الخصوصية
او بامر منفصل فيلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود
وهذا يصلح ان يجعل دليلاً مستقلاً بان يقال لو تعدد الواجب
فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة
او معللاً بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللاً بامرٍ
منفصلٍ فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب
في تعينه الى امرٍ منفصلٍ فلذا جعل في المتن دليلاً ثانيًا

الثالث

لو وجد الهان فوجود المقدور الذي قصداه اما ان يكون بهما فينتفي
الاستقلال او بكل منهما فيلزم مقدور بين قادرين او باحدهما فيلزم
الترجيح بلا مرجح لان نسبة المقدورات اليهما على السواء لان القادرية و...

الثالث لو كان الواجب اكثر من واحدٍ لكان لكلٍ منهما تعينٌ
وهويةٌ ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين
لزومٌ اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو مح لان كل موجودٍ متعين او جواز
التعين بدون الوجوب وهو ينا[في] في كون الوجوب
ذاتيًا بل يستلزم كون الواجب ممكنًا حيث تعين بلا و
جوبٍ وان كان بين الوجوب والتعين لزومٌ فان كان الوجوب
بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم
العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو
كون الوجوب الذاتي بالغير وان جعل التعين زائدًا وان
كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير
متخلفٍ فلا يوجد الواجب واجبًا بالذات لاستحالة احتياجه في
الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو
ظاهر قال الرابع شروعٌ في طرق المتكلمين فمنها انه لو وجد
الهان ويتصفان لا محالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة
والارادة وغير ذلك فاذا قصدا الى ايجاد مقدورٍ معينٍ
كحركة جسم معين في زمان معين فوقوعه اما ان يكون بهما
فيلزم مقدورٌ بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كلٍ
منهما بايجاده وقد سبق في بحث العلة امتناع ذلك واما
ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية
ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى
الالهين المفروضين على التسوية من غير رجحان لا يقال يجوز
ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعًا
لا بكلٍ منهما ليلزم المحال لانا نقول الاول باطل للزوم عجزهما

ولانّ المانع من وقوعه باحدهما ليس الّا وقوعه بالآخر فيلزم
من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثّاني لانّ التقدير استقلال
كلٍّ منهما بالقدرة والارادة الوجه الخامس انّه لو وجد الهان
بصفات الالوهيّة فاذا اراد احدهما امرًا كحركة جسم مثلا فاما
ان يتمكن الآخر من ارادة ضدّه اولا وكلاهما مح امّا الاوّل
فلانّه لو فرض تعلّق ارادته بذلك الضدّ فامّا ان يقع مرادهما
وهو مح لاستلزامه اجتماع الضدّين اولا يقع مراد واحد
منهما وهو مح لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال
القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدّين
المفروض خلو المحلّ عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان
معيّن او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو مح لاستلزامه
الترجيح بلا مرجّح وعجز من فرض قادرًا حيث لم يقع مراده وامّا
الثّاني فلانّه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن
في نفسه اعني ارادة الضدّ والمقدّمات كلّها بيّنة سوى هذه
فانّها ربّما تمنع ويقال لا نم انّ مخالفة احدهما للآخر وارادة ضدّ
ما اراده ممكنة حتّى يكون عدم القدرة عليها عجزًا وذلك انّ
الممكن في نفسه ربّما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم
في هذا الحيّز حال الكون في حيّز آخر والجواب انّ الممكن في ذاته
ممكن على كلّ حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم
من تحيّز الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيّزين فكذا
ههنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كلّ منهما
فتعيّن انّ لزوم المحال انّما هو من وجود الالهين فان قيل
كلّ منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علما المصلحة في
احد الضدّين امتنع ارادة الآخر قلنا لو سلّم كون الارادة تابعة
للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدّين وجوه

المصالح

6

بلغ مقابلة

المصالح فان قيل ما ذكرتم لازم في الواحد اذا اوجد المقدور فانّه
لا يبقى قادرًا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح
للالوهيّة قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزًا
بل كمالًا للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سدّ الغير طريق
القدرة عليه فانّه عجز بتعجيز الغير ايّاه وهذا البرهان يسمّى
برهان التمانع واليه الاشارة بقوله تع لو كان فيهما آلهة الّا
الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكوّن فتقريره انّه لو
تعدّد الاله لم تتكوّن السماء والارض لانّ تكوّنهما امّا بمجموع القدرتين
او بكلّ منهما او باحدهما والكلّ باطل امّا الاوّل فلانّ من شأن
الاله كمال القدرة وامّا الاخران فلما مرّ وان اريد بالفساد الخروج
عمّا هما عليه من النظام فتقريره انّه لو تعدّد الاله لكان بينهما
التنازع والتغالب وتميّز صنع كلّ عن صنع الآخر بحكم اللزوم
العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي
باعتباره صار الكلّ بمنزلة شخص واحد ويختلّ الانتظام الذي
به بقاء الانواع وترتّب الآثار الوجه السادس لو وجد
الهان فان اتفقا على ايجاد كلّ مقدور لزم التوارد وان
اختلفا لزم مفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع
الترجيح بلا مرجّح الوجه السابع لو تعدّد الاله فما به التمايز
لا يجوز ان يكون من لوازم الالهيّة ضرورة اشتراكهما بل من
العوارض فيجوز مفارقتها فيرتفع الاثنينيّة فيلزم جواز وحدة
الاثنين وهو مح الوجه الثامن انّ الواحد كاف ولا دليل على الثاني
فيجب نفيه والّا لزم جهالات لا تحصى مثل كون كلّ موجود نبصره
اليوم غير الذي كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تع
في الازل ولا دليل اجيب بانّ المراد انّ ما لا دليل لنا عليه يجب
علينا نفيه ولنا دليل على وجوده في الازل وقد يجاب بانّ

لمخل بالتوحيد القول بقدم الصفات وايجاد الحيوان لافعاله وان قبح لفظ الخلق واقبح منه تفويض امر الشرور والقبائح الى الشيطان واما القول بقدم العقول وايجادها للنفوس والاجسام وقدم الافلاك و تدبيرها لعالم العناصر فخطب هائل والمشركون وفاقًا هم الثنوية القائلون بمبدئين نور وظلمة والمجوس القائلون بتفويض الشرور حتى الاجسام الخبيثة الى اهرمن وان جعل متولدا من يزدان وعبدة الاصنام لتأويلات توهموها و القائلون بالولد سبحان الله عما يشركون

المراد انه ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فى ما لا يزال وان لم يكن فى الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلى وهو باطل لانه لا يلزم افتقاره الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعى مؤثرا ثانيا ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا المأخذ التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر فى عدد واللازم باطل لما سبق من الدلالة على تناهى كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفى الشرك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك قال خاتمة حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام فى ان تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ويعنى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود فنحن انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا نجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام نعم تفويضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشية الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وايجادها للنفوس وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فمرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير فالمعتزلة انما يبالغون فى نفى

تعدد

تعدد القديم واهل السنة فى نفى تعدد الخالق والكل متفقون على نفى تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين نور هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات هو يزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا فى ان اهرمن قديم او حادث من يزدان وشبهتهم انه لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد خالق الخير وخالق الشر فى الجملة غاية الامر انه لا يصح اطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب شره وعورض بان الخيران لم يقدر على دفع الشرير والشرور فعاجز وان قدر ولم يفعل فشرير وان جعل بقاءها خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما تزعم المعتزلة فى خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فلعل نفس خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شرا او سفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة فى عالم العناصر مدبرة لا موجدة قديمة بالزمان شفعاء العباد عند الله تعالى مقربة اياهم اليه واما الاصنام فلا خفاء فى ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام فلهم فى ذلك تأويلات باطلة الاول انها صور ارواح تدبر امرهم وتعتنى باصلاح حالهم على ما سبق الثانى انها صور الكواكب التى اليها تدبير هذا العالم فزينوا كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية الاثار لا توجد الا احيانا من ازمنة متطاولة جدا فعملوا فى ذلك الوقت طلسما للمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان

فى انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا فى مكان ولا جهة فالحكماء لان
الجسم محتاج الى اجزائه والعرض الى محله والجوهر وجوده زائد على ماهيته
والمكان والجهة من خواص الجسم والمتكلمون لان الجوهر متحيز لغة وما هو

الله تع جسم على احسن ما يكون من الصورة وكذا الملائكة فاتخذوا
صورا بالغوا فى تحسينها وتزيينها وعبدوها وكذلك الخارجى انه
لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تع اتخذوا تمثالا على
صورته وعظموه تشفعا الى الله تع وتوسلا ومنهم اليهود القايلون
بان عزيرا ابن الله لما احياه تع بعد موته وكان يقرأ التورية عن
ظهر قلبه ومنهم النصارى القايلون بان المسيح ابن الله حيث
ولد بلا اب وورد فى الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب
انه لو صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ و
المرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق بالكلية كابن
السبيل او قصد التشريف والكرامة ولهذا نقل فى الانجيل مثل
ذلك فى حق الامة ايضا حيث قال انى صاعد الى ابى وابيكم
والهى والهكم وبالجملة فنفى الشركة فى الالوهية ثابت عقلا وشرعا
وفى استحقاق العبادة وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا
لا اله الا هو سبحانه عما يشركون قال المبحث الثانى الواجب
ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هى الجنس والفصل
ووجودية هى الهيولى والصورة او الجواهر الفردة ومقدارية
هى الابعاض وكل مركب محتاج الى محل يقومه اذ لا معنى له سوى
ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن يستغنى عن المحل او
ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع فيكون وجوده
زايدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس فى مكان
وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوى المماس للسطح
الظاهر من المحوى او الفراغ الذى يشغله الجسم والجهة اسم
لمنتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم
والجسمانى والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا
القدماء منهم فى هذه التنزيهات مسلك آخر ففى نفى الجوهرية

[illegible]

المخصص فيحتاج اولا فيلزم الترجيح بلا مرجح

والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه الشئ والعرض لما يستحيل
بقاؤه وان كان يصح فى الشاهد ان كل جوهر قايم بنفسه وكل
قايم بنفسه جوهر وكل عرض قايم بالغير وكل قايم بالغير عرض
الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا بدلالة
اللغة يقال فلان يجرى على جوهره الشريف اى اصله وهذا الثوب
جوهرى اى محكم الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض اى يزول
وعرض لفلان امر اى معنى لا قرار له ولا يدوم ومنه العارض
للسحاب ومن ههنا لا يجعلون الصفات القائمة بذات الله
تع اعراضا وفى نفى الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لما سبق
الثانى ان كل جسم متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك لما سيأتى
الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات
الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما
واما ان لا يتصف بشئ فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم مع ان
الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان
يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب فى
صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح ان كان
لا لمخصص الرابع انه لو كان جسما لكان متناهيا لما مر فى تناهى
الابعاد فيكون متشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية
بالجسم وح اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض
دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج او لا لمخصص فيلزم
الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد فى اتصاف الواجب بصفاته
دون اضدادها لانا نقول صفاته صفات كمال يتصف بها
لذاته واضدادها صفات نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف
الاضداد المتواردة على الاجسام فانها قد يكون متساوية
الاقدام وفى نفى التحيز والجهة وجوه الاول انه لو كان الواجب متحيزا

فمنهم من اطلق الجسم بمعنى المؤدى الى الوجود والجوهر بمعنى القائم بنفسه والحق المنع شرعا احتياطا ومنهم المجسمة القائلون بانه جسم على صورة شاب امرد او شيخ اشمط او سبيكة بيضاء

لزم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته وثانيهما انه لو كان فى مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لامكان الخلاء والمستغنى عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا والمفروض ان الواجب هو المتمكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان الحيز موجود لا متوهم وثالثها لو كان الواجب فى حيز وجهة فاما ان يكون فى جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب لما لا ينبغى كالقاذورات واما ان يكون فى بعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجح بلا مرجح قال واما المخالفون اجرى الجسم مجرى الموجود مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شايع بين الحكماء فمن ههنا يقع فى كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفى كلام ابن كرام ان الله تعالى احدى الذات احدى الجوهر ومع هذا فلا ينبغى ان يجترء على ذلك وعلى اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما سمعا فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلايهامه بما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور وبما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقانيم على ما سيجئ واما القايلون بحقيقة الجسمية والحيز والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة يتسلمون بها وعلى ظواهر آيات واحاديث تشعر بها اما الاول فكقولهم كل موجود فهو اما جسم او حال فى جسم والواجب يمتنع ان يكون حالا فى الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما وكقولهم كل موجود اما متحيز او حال فى المتحيز ويتعين كونه متحيزا لما مر وكقولهم الواجب اما متصل

[illegible]

بالعالم او منفصل عنه واياما كان يكون فى جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل فى العالم فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون فى جهة منه ويدعون فى صحة هذه المنفصلات وتمام انحصارها الضرورة والجواب المنع كيف وليس تركبها عن الشئ ونقيضه او المساوى لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود جسم او جسمانى او ليس بجسم ولا جسمانى وكذا باقى التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار فى القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة او على ان الوهميات كثيرا ما تشتبه بالاوليات واما الثانى فكقوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عينى خلقت بيدى والسموات مطويات بيمينه يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عم ان الله ينزل الى سماء الدنيا الحديث ان الله خلق آدم على صورته ان الجبار يضع قدمه فى النار انه يضحك الى اوليائه حتى يبدو نواجذه ان الصدقة تقع فى كف الرحمن الى غير ذلك والجواب انها ظنيات سمعية فى معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا الله فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله او يأول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر فى كتب التفسير وشروح الحديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف فى الا الله والراسخون فى العلم فان قيل اذا كان الدين الحق نفى

ولا يتصف بشئ من الممكنات والكيفيات من الطول والعرض والصورة
واللون والطعم والرائحة والفرح والغم واللذة والالم وقول
الحكماء باللذة العقلية لما انه مدرك لكمالاتها فيتبهج بها انما يتم

[illegible]

الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة
فى مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع فى موضع منها
تصريح بنفى ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع
ووحدته وعلمه وقدرته وحقية المعاد وحشر الاجساد فى
عدة مواضع واكدت غاية التاكيد مع ان هذا ايضا حقيق بغاية
التاكيد والتحقيق لما تقرر فى فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان
والآراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدى الى
السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما يقصر عنه عقول
العامة حتى يكاد يجزم بنفى ما ليس فى الجهة كان الانسب
فى خطاباتهم والاقرب الى صلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق
ما يكون ظاهرا فى التشبيه وكون الصانع فى اشرف الجهات
مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث
وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه فى السماء بل
من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها تتوقع الخيرات والبركات
وهبوط الانوار ونزول الامطار قال تنبيه لما ثبت ان الواجب
ليس بجسم ظهر انه لا يتصف بشئ من الكيفيات المحسوسة
بالحواس الظاهرة والباطنة مثل الصورة واللون والطعم
والرائحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك
اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها
مختصا بذوات الانفس واثبت الحكماء اللذة العقلية لان
كمالاته امور ملائمة هو مدرك لها فيبتهج بها واعترض بانه
ان اريد ان الحالة التى يسميها اللذة هى نفس ادراك الملائم
فغير معلوم وان اريد انها حالة ثابتة عند ادراك الملائم
فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان
قطعا واعلم ان بعض القدماء بالغوا فى التنزيه حتى امتنعوا

ولان البعض منها
تغيرات وانفعالات
وهى على الله تع ممتنع
[illegible]

عن

١٠

فى انه لا يتحد بغيره لما سبق ولامتناع كون الواحد واجبا ممكنا
ولا يحل فيه لان الحال فى الشئ محتاج اليه ولانه ان احتاج الى المحل
لزم امكانه والا امتنع حلوله وقد يستدل بان الحلول اما صفة او لا

[illegible]

عن اطلاق اسم الشئ بل العالم والقادر وغيرهما على الله تع زعما
منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما يلزم
لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء ولا
يتساوى بين شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع
الصفات واشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود
واما الامتناع عن اطلاق الماهية فمذهب كثير من المتكلمين لان معناها
المجانسة يقال ما هذا الشئ اى من اى جنس هو قالوا وما روى ان
ابا حنيفة كان يقول ان لله تع ماهية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم
يوجد فى كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه
انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل او خبر او ان له اسما لا يعلمه غيره فان
ما قد يقع سؤالا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله ان سأل سائل
عن الله تع ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان
اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات
ووضع كل شئ موضعه وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال
والجنس قال المبحث الثالث الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل
فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون
الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة
واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال فى الشئ يفتقر اليه فى الجملة سواء
كان حلول جسم فى مكان او عرض فى جوهر او صورة فى مادة
كما هو رأى الحكماء او صفة فى موصوف كصفات المجردات والافتقار
الى الغير ينافى الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء
فى الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام
عائد الى حلول الجسم فى المكان الثانى انه لو حل فى محل فاما مع وجوب
ذلك وح يفتقر الى المحل ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان
ما يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وح

امثلة الحلول

يكونُ غنيًّا عن المحلّ والحالّ يجب افتقاره الى المحلّ فيلزم انقلاب
الغنيّ عن الشئ محتاجًا اليه هكذا قرّره الامام ثم اعترض بانّه على التقدير
الاوّل لا يلزم الافتقار لجواز ان توجب ذاته ذلك المحلّ والمحلّ الحلول
او توجب ذاته المحلّ والحلول جميعًا ووجوب اللوازم والآثار
عند المؤثّر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثانى لا يلزم الانقلاب
لانّا لا نسلّم انّ الحالّ فى الشئ يكون محتاجًا اليه كالجسم المعيّن يحلّ
فى الحيّز المعيّن مع عدم احتياجه فى ذاته اليه وقد يقرّر بانّه
ان كان مستغنيًا بالذات عن المحلّ لم يحلّ فيه لانّ الحالّ فى الشئ
يحتاج اليه ولا شئ من الغنيّ بالذات كذلك والّا اى وان لم يكن
مستغنيًا بالذات لزم امكانه وقدم المحلّ وهو ظاهر واعترض
بانّ عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات ليلزم
امكانه وقدم المحلّ لجواز ان يكون كلٌّ من الغنى والاحتياج عارضًا
بحسب امرٍ خارجٍ واجيب بانّ مجرّد عدم الاستغناء بالذات
يستلزم الامكان لانّ الواجب مستغنى بالذات ضرورةً ولا
حاجة الى توسّط الاحتياج بالذات وقد يقرّر بانّه ان كان
محتاجًا بالذات لزم امكانه والّا امتنع حلوله وردّ بانّ عدم
الاحتياج الذاتى لا ينافى عروض الاحتياج فلا ينافى الحلول
الثالث انّ الحلول فى الغير ان لم يكن صفة كمالٍ وجب نفيه عن
الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملًا بالغير وهو باطل
وفاقًا الرابع انّه لو حلّ فى شئ لزم تحيّزه لانّ المعقول من الحلول
باتّفاق العقلاء هو حصول العرض فى الحيّز تبعًا لحصول الجوهر
وامّا صفات البارى فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلّمون
لا يقولون بكونها اعراضًا ولا بكونها حالّة فى الذات بل قائمة
بها بمعنى الاختصاص الناعت الخامس انّه لو حلّ فى جسم على ما زعم
الخصم فامّا فى جميع اجزائه فيلزم الانقسام او فى جزء منه فيكون

تحيّزه

اصغر

يمزّق السحاب تمزيقًا عسفًا فيحدث من تمزيقه ومصاكّته صوت هو الرعد
وما رقّ لطيفه هى البرق او كثيفه هى الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ
بالوصول الى كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج مطفى
الى سراج مشتعل فيسرى فيه الاشتعال فيرى كانّه كوكب انقضّ وهو
الشهاب وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه
الاحتراق فيبقى على صورة ذوابة او ذنب او حيّة او حيوان له قرون
وربما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك اياما وربما
يظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظ الدخان
واذا لم ينقطع ايصال الدخان من الارض فربما اشتعاله الى الارض
يرى كان تنّينًا ينزل من السماء الى الارض وهو الحريق
وقد تكاثف الادخنة اشارة الى اسباب الرياح وذلك ان الادخنة
الكثيرة المتصاعدة قد تكاثف بالبرد وينكسر حرّها بالطبقة الزمهريرية
فينقل ويرجع بطبعها فيتموّج الهواء فيحدث الريح الباردة وقد
لا ينكسر حرّها فيتصاعد الى كرة النار ثم يرجع بحركتها التابعة
لحركة الفلك فيحدث الريح الحارّة وعلى هذا ينبغى ان يحمل ما وقع
فى المواقف من انها تصادم الفلك اى تقاربه بحيث يصل اليها اثر
حركته والّا فلا يتصوّر ان يقطع الدخان مع ما فيه من الاجزاء الارضية
الثقيلة كرة النار مع شدّة احالتها لما يجاورها حتى تصادم الفلك
حقيقة وقد يكون لموج الهواء لتخلخل يقع فى جانب منه فيدفع ما
يجاوره وهكذا الى ان يفتر وبالجملة فالمتموّج من الهواء هو الريح
باىّ سبب يقع واما الزوبعة والاعصار اعنى الريح المستديرة الصاعدة
والهابطة فسبب الصاعدة تلاقى ريحين من جهتين متقابلتين وسبب
الهابطة ان ينفصل ريح من سحابه فيقصد النزول فيعارضها فى الطريق
سحابة صاعدة فيه فيدافعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع حر
من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير ويضغط

يفرد

الاجزاء الارضية بينهما فيرتفع ملتويه والحق ان ما شوهد من احوال
الرياح القالعة للاشجار والمحطمة للسفن من البحار وما تواتر من
تخريبها للمدن وما ورد من النصوص القاطعة فى ذلك يشهد شهادة
صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكروه لو ثبت
بيان الاسباب المادية وقد يحول سير الى سبب الهالة و
قوس قزح اما الهالة فسببها احاطة اجزاء رشية صقيلة كانها مرايا
متراصة نعيم رقيق لطيف لا يستر ما وراه واقع فى مقابلة القمر فيرى
فى ذلك الغيم نفس القمر لان الشئ انما يرى على الاستقامة نفسه
لاشبحه ويرى فى كل واحد من تلك الاجزاء الرشية شبحه لانعكاس ضوء
البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم الذى
وصفه من ذلك الصقيل كوضع المضئ منه اذا لم جهة مخالفة لجهة
المضئ فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرآة اذا كانت صغيرة لا
يؤدى شكل المرئى بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فيؤدى كل واحد
من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دايرة مضيئة لكون النسبة الحاصلة
بين تلك الاجزاء وبين المرئى واحدة وانما لا يرى السحاب الذى يقابل
القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى فى الضوء القوى
كاجزاء الهباء المتفرقة فى الصحرا واكثر ما يحدث الهالة عند عدم الريح
فيستدل بتخرقها من جميع الجهات على الصحو ومن جهة على ريح
تاتى من تلك الجهة وبيطلانها بتخرا السحاب على المطر لتكثر الاجزاء المائية
وقد يتضاعف الهالة بان توجد سحابات بالصفة المذكورة احديها
تحت الاخرى ولا محالة يكون التحتانية اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم
انه راى سبع هالات معا واما هالة الشمس ويسمى بالطفاوة فنادرة
جدا لان الشمس فى الاكثر تحلل السحب الرقيقة واما قوس قزح فسببه
انه اذا كان فى خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وكان
وراءها جسم كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كحال البلور

الذى

الذى وراءه ملون لينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق
فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء
الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون
شكلها وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس لو جعلت مركز
دايرة لكان القدر الذى يقع من تلك الدايرة فوق الارض يمر على تلك
الاجزاء ولو تمت الدايرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع
الشمس اكثر كانت القوس اصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس فى
وسط السماء واما اختلاف الوانها فقيل لان الناحية العليا يكون
اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حمرة ناصعة
والسفلى ابعد منها واقل شروقا فيرى حمرة فى سواد وهو الارجوانى
ويتولد بينهما كراثى مركب من اشراق الحمرة وكدر الظلمة ورد بان
ذلك يقتضى ان يندرج من نصوع الحمرة الى الارجوانية من غير انفصال
الالوان بعضها من بعض على ان يولد الكراثى انما هو من الاصفر
والاسود وليس له مع الاحمر والارجوانى كثير مناسبة واعترف ابن
سينا بعدم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان وقد
شاهدت ذكروا ان القمر قد يحدث على الندرة قوسا حالة لا
يكون لها الوان لكنى شاهدت بتركستان فى سنة ثلث وستين و
سبعماية فى خلاف جهة القمر قوسا على الوان قوس قزح الا انها
اصغر منها كثيرا وكانت بحيث تكاد يتم دايرة ولم يكن الوانها فى
صفا الوان الشمسية واشراقها بل اكثف وكان ذلك فى ليلة رشة
الحور فيه السحاب والقمر على قرب من الافق النوع الثانى
ما يحدث على الارض مثل الاحجار والجبال السبب الاكثرى لتحجر
الارض عمل الحرارة فى الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه ثانيا
وقد ينعقد الماء السيال حجرا اما لقوة معدنية محجرة او لارضية
غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما فى الملح فاذا صادف

بسمه د

البحر العظيم طيناً كثير الرخاء اما دفعة واما على مرور الايام فيكون الحجر العظيم
فاذا ارتفع بان يحصل العظيم طائفة من الارض بلا من التلال ثم يحجر او بان
يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فيحفر اجزاؤه
الرخوة بالمياه والرياح او يحصل من تراكم عمارات تحوّث وتغور تلك
الحفر بالتدريج غوراً شديداً وتبقى الصلبة مرتفعة او بغير ذلك من
الاسباب فهو الجبل وقد يرى بعض الجبال منضوده ساقاً فساقاً
كأنها ساقات الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر
التحتاني وقد سال على كل ساق من خلاف جوهره ما صار حائلاً
بينه وبين الاخر وقد يوجد في كثير من الاحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات
المائية فيشبه ان هذه المعمورة قد كانت في سالف الدهر مغمورة في
البحر فحصل الطين اللزج الكثيرة وتحجر بعد الانكشاف فلذلك كثرت الجبال
ويكون الحفار ما بينها باسباب مقتضية كالسيول والرياح ومن منافع
الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فان
الابخرة يتفشى عن الارض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به
النوع الثالث ما يحدث في الارض قد يعرض لجزء من الارض حركة
بسبب ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولد
تحت الارض بخار او دخان او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه
الارض متكاثفاً عديم المسام او ضيقها حاول ذلك الخروج
ولم يتمكن لكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض وربما شقها
لقوته وينفصل منه نار محرقة واصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة
وقد يسمع منها دوي لشدة الريح ولا يوجد الزلزلة في الاراضي الرخوة
لسهولة خروج الابخرة وقلما يكون في الصيف لقلة تكاثف وجه الارض
والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص
الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سبباً للزلزلة لفقد الحرارة
الكاسرة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن للرياح في تجاويف

الارض

الارض بالتحصيف بغتة ولا شك ان البرد الذي يعرض بغتة يفعل
ما لا يفعله العارض بالتدريج وربما يشغل البحار اشارت الى
اسباب العيون والآبار والقنوات وذلك ان الابخرة التي تحدث
تحت الارض ان كانت كثيرة وانقلب ماءها انشق منها الارض فان
كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وتجري على الولاء لضرورة
عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او
بخار آخر يبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الا
ان يمنع مانع يحدث دفعة او على التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة
مدد حدثت العيون الراكدة وان لم يكن الابخرة كثيرة بحيث تشق
الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب صادفت منفذاً واندفعت
اليه حدثت منها القنوات الجارية والآبار بحسب مصادفة المدد و
فقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات والآبار مياه الثلوج
والامطار لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ثم انهم
معترفون يعني ان ما ذكر في الآثار العلوية اي التي فوق الارض والسفلية
اي التي على وجهها وتحتها انما هو رأي الفلاسفة لا المتكلمين القائلين
باسناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة
معترفون بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة وشاهد امثالها
كما يرى في الحمام من تصاعد الابخرة وانعقادها وتقاطرها وفي
البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج وفي المرايا من
اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة
الى غير ذلك فهذا وامثاله من التجارب والمشاهدات تعتد ظن اسناد
تلك الآثار الى ما ذكروا من الاسباب وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال
ما يفيد اليقين الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل
اليقين للبعض دون البعض واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع اسنادها
الى اسباب اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون

صدوره عن البعض اقليا وعن البعض اكثريا وبان فى جلة ماذكر من
الاسباب مايحكم الحدس بانه غير تام السببيته بل يفتقر الى انضمام قوى
روحانية لولاها لما كانت كافية فى ايجاب ماهى اسبابه فان من الرياح
ما يقلع الاشجار العظام ويخطف المواكب من البحار وان من الصواعق
مايقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيوانات
وماينفذ فى المتخلخل فلا يحرقه ويذيب مايصادفه من الاجسام
الكثيفه الصلبة حتى يذيب الذهب فى الكيس ولايحرق الكيس الا ما
يحترق عن الذوب ويذيب ضبة الترس ولايحرق الترس وان من
الكواكب ذوات الاذناب مايبقى عدة شهور ويكون له حركات
طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التى لايكفى فيها ما
ذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لابد من تاثير القوى الروحانية
وقد تواتر فى بلاد الترك ونواحى ارس وبلغار من خواص النباتات
والاحجار فى شان السحب والرياح والامطار وغير ذلك مايجزم
العقل بانه ليس صادرا عن النبات والحجر بل عن خالق القوى و
القدر وسمعت غير واحد من الثقات انهم اذا سافروا فى الصيف
اصحبوا واحدا من الكفرة ليقوم باستعمال بعض تلك الاحجار مبتهلا
متضرعا فى اسناد ذلك الى الخالق سبحانه وتعالى على طريقهم وله رياضة
عظيمة وترك للشهوات وبسبب فى جماعة مخصوصة مشهورة
باستنزال المطر فيحدث سبحانه قدر مايظل اولئك النفر فيها ريح
يدفع عنهم الشموس يسير معهم اذا ساروا ويقف اذا وقفوا ويرجع
اذا رجعوا وربما يستقبلهم فرقة اخرى معهم سحابة يكفهم وريح
الى خلاف جهة هذه الريح وانكار هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات
واما حديث النبات الذى يفتح القيد من الحديد على قوائم الفرس
عند اصابته فمشهور ولعمرى ان النصوص الواردة فى استناد
امثال هذه الاثار الى القادر المختار قاطعة وطرق التهدى الى ذلك

واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فما له نور

القسم الرابع شروع

فى رابع الاقسام التى رتب عليها الكلام فى فصل مباحث الاجسام
على التفصيل وهو فى المركبات التى لها مزاج وفيه مقدمة لبيان
حقيقة المزاج واقسامه وثلثة مباحث للاشارة الى الاقسام الثلثة
للممتزج اعنى المعدن والنبات والحيوان وقد سبق ان الكلام فى
ذلك مبنى على قانون الفلسفة وانما اثر فى تفسير المزاج طريق التفريع
على طريق التعريف بان يقول هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة
من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء بقواها المتكسرة سورة
كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسطة والمتشابهة انما يحسن بعد
اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها وفى رعاية ذلك فوات حسن
انتظام اللفظ ووضوح المعنى فان قيل اى حاجة الى ذكر المتوسط
قلنا للاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروائح لان
معنى التوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين
مما يقابلها بمعنى ان يستحر بالقياس الى الجزء البارد ويستبرد بالقياس
الى الحار وكذا فى الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه على ماسيجئ
من معناه فللتحقيق دون الاحتراز ولو ذكر بدلهما الملموسة
لكفى وحسن التحديد وعبارة ابن سينا فى القانون خارج عن القانون
حدا وذلك انه قال المزاج كيفية يحدث عن تفاعل كيفيات متضادة
موجودة فى عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها الاكثر
الاخر اذا تفاعلت بقواها بعضها فى بعض حدث عن جملتها كيفية
متشابهة فى جميعها هى المزاج فسلك طريق التعريف منحرفا الى
طريق التفريع وح فالشرطية اعنى قوله اذا تفاعلت الى اخره ان
كانت صفة لعناصر وقع تكرار لاحاجة اليه وكان قوله هى المزاج احسا
لا توسط بما سبق الا ان يجعل صفة كيفية متشابهة فيذكر المحدود
فى الحد وان جعل الظرف متعلقا بقوله يحدث كان الواقع فى معرض

الجزاء احدهما لامعنى له والظاهران قوله اذا تفاعلت الى الجزء احد
فى طريق التفريع بعد تمام التعريف واسند التفاعل فى التعريف الى
الكيفيات على ما هو ظاهر نظر الصناعة وفى الصناعة التعريع الى العناصر
بواسطة القوى التى هى الكيفيات او الصور النوعية على ما هو اقرب
الى التحقيق الفلسفى فان قيل تدخل فى التعريف توابع المزاج قلنا
وكذلك اذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف لان اخراجها بقيد
المتشابهة تفسيرا لها بما فسروا به المتوسطة تعسف على ما سيجئ
ان شاء الله تع لابد لتوضيح المقام من الكلام فى مواضع الاول انه
اعتبر فى المزاج صغر اجزاء العناصر لان تاثير الجسم وان امكن بدون
المماسة كما فى تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد
لكن لا خفاء انه فى الامتزاج انما هو بطريق المماسة وهى بكثرة بكثرة
السطوح الحاصل بكثرة الاجزاء الحاصل بصغرها وكلما كان تصغير
الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنهم من جعل المماسة شرطا فى تاثير
الجسم لانه ان لم يشترط وضع اصلا فباطل للقطع بان نار الحجاز
لا تحرق حطب العراق وان اشترط المجاورة ولو توسطا او وسائط
فالبعيد لا ينفعل الا بعد انفعال القريب القابل للانفعال وح
فالمؤثر فى البعيد هو المتوسط بما استفاد من الاثر للقطع بان
سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة الهواء فلا
يكون التاثير بدون المماسة والجواب انه يجوز ان يكون القابل
هو البعيد دون القريب فيتاثر بدون المماسة كما فى تسخين
الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد الثانى انه لابد فى
حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان فى كل منها فائدة لا يتم
بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة
ولهذا يرى المركب من الماء والتراب لا يترتب عليه آثار الامزجة الا
بعد تخلخل فى الاجزاء وحرارة فوق ما فى الهواء فعلى هذا لابد

فى تحصيل الجزء النارى من الكون والفساد اذ لا يعول من الاثير الا بالقاسر
ولا قاسر وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر
فانها اذا صغرت اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت لا محالة وحدثت
الكيفية المتوسطة الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل
هى الكيفيات الاربع فى نظر الطبيب اذ لا يثبت عنده للصور النوعية
واما الفلاسفة فلما اثبتوها بما سبق من الادلة جعل الفاعل هو
الصورة بتوسط الكيفية التى لمادتها بالذات كحرارة النار او بالعرض
كحرارة الماء ومعنى فاعليتها ان يجعل مادة العنصر الآخر الى كيفيتها
فتكسر سورة كيفية الآخر بمعنى ان تزول تلك المرتبة من مراتب
تلك الكيفية ويحدث مرتبة اخرى اضعف منها اما كون الفاعل
هو الصورة فلانه لا يجوز ان يكون هو المادة لان شانها القبول
والانفعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اى كسر كل منها سورة
الاخرى ان كان معا لزم ان يكون الشئ مغلوبا عن شئ حال
كونه غالبا عليه وان كان على التعاقب بان يكسر سورة الاخرى
ثم ينكسر عنها لزم ان يصير المغلوب عن الشئ غالبا عليه والغالب
على الشئ مغلوبا عنه وذلك ان المنكسر عندما كان قويا لم يقو على
كسر الآخر فلا انكسر وضعفت قوته قوى على كسر الآخر وهذا محال
واما توسط الكيفية فلان مبنى الكسر والانكسار هو التضاد و
ذلك فى الكيفيات ولهذا لا تنكسر صورة الهواء البارد برودة الارض
ولا صورة الماء الحار حرارة الهواء ونحو ذلك واعترض بان ذكر مشترك
الالزام لان تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين اما ان معا فيلزم
كون الشئ غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما انها غالبة اذا فرضناها
الكاسرة فكذا اذا كان لها دخل فى ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة
التى بها الكسر او ضعيفة الحادثة بالانكسار فى ان واحد وهو مح لانهما
مرتبتان مختلفتان فاما ان يكون على التعاقب فيلزم صيرورة

المغلوب غالبا وبالعكس ولظهور بطلان هذا ولزوم كون المعلول
مقارنا للعلة وشروطها اقتصر فى المواقف على السبق الاول فقال الصورة
انما يفعل بواسطة الكيفية فيكون الكيفية شرطا فى التاثير فيلزم اجتماع
الكيفية الكاسرة اى التى بواسطتها الكسر مع الحادثة اى الضعيفة التى
يحدث بعد الانكسار لا يقال الاعتراض مدفوع بوجهين احدهما ان
القول بفاعلية الصورة تجوز والحقيقة ان الصور والكيفيات
معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدا المفارق بطريق اللزوم
عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل وبطريق العادة عند غيرهم لكون
الفاعل مختارا او حسن لحدث الغالب والمغلوب وثانيهما ان المنكسر
عند الامتزاج من كل كيفية سورتها لا نفسها والكاسر نفس الكيفية
المضادة لا سورتها للقطع بان سورة الماء الشديد الحرارة ينكسر
بالماء البارد وان لم يكن فى الغاية بل بالماء الفاتر بل بماء حار هو اقل
حرارة واذا كان كذلك فلا يمتنع ان يكون الكيفية المنكسرة كاسرة
لسورة الكيفية المضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبة والمغلوبة
فى شىء لانا نقول لم يصح القول بفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصورة
وههنا اعتراض آخر وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة لمجرد
تفاعل الكيفيات من غير ان يكون هناك صورة توجب انكسار
سورة الكيفية المضادة كما فى امتزاج الماء بالماء البارد للقطع بان
الصورة المائية لا تكسر البرودة وان زعموا ان ليس ههنا فعل و
انفعال اى كسر وانكسار ليلزم وجود صورة كاسرة بل يستعد
المادة بواسطة اجتماع المائين لزوال كيفيتهما وحدوث كيفية متوسطة
من المبدا الفياض قلنا فليكن الامر فى المزاج كذلك ايضا فانه لا معنى
لاستعداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية وحدوث اخرى اشد
منها او اضعف بحسب اختلاف الاستعداد وانما النزاع فى الفاعل
وان زعموا ان الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية

التى

التى احدث الحرارة فى الماء الحار قلنا فقد ظهر انه ليس بلازم ان
يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو احد اجزاء المركب فبطل
قولكم فى المزاج بان انكسار الكيفيات انما هو بصور عناصر الممتزج
ثم الاشبه ان يقال الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء
الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة لان من قواعدهم
ان صورة كل عنصر يفعل فى مادته بالذات وفى مجاوره بواسطة
الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء او عرضية كحرارة فعلية كالحرارة
والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر ينفعل
بالذات عن صورته وبكيفيته الذاتية والعرضية الفعلية او الانفعالية
عن مجاوره وعلى هذا لا يرد على القائلين بكون الفاعل هو الصورة ما
يرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفعال الكيفية الفعلية
فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الفعليتين اعنى الحرارة والبرودة
ولزوم فعلية الكيفية الانفعالية فيما اذا كان الكسر والانكسار
بين الانفعاليتين اعنى الرطوبة واليبوسة فان قيل ان كان فى
الفاعلية خفاء ولا خفاء فى ان المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات
كحرارة النار وبرودة الماء وكذا الباقى قلنا نعم بمعنى انها تزول
ويحدث الكيفية المتوسطة واما الذى يتاثر ويتغير من حال
الى حال فهو المادة لا غير وكما لا يمتنع انفعالها فى الكيفية الفعلية
كالحرارة والبرودة لا يمتنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة
واليبوسة للقطع بان صورة الماء مثلا انما يكسر يبوسة النار برطوبته
لا ببرودته وصورة النار يكسر رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها
الثالث ان معنى تشابه الكيفية المزاجية فى الكل ان الحاصل فى كل جزء
من الاجزاء المركبة او البسيطة للممتزج مماثل الحاصل فى الجزء الاخر اى
مساويه فى الحقيقة النوعية الآخر من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان
الجزء النارى كالجزء المائى فى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

وكذا الهوائي والارضي اذ لو اختلفت الكيفيات في اجزاء الممتزج وكان
التشابه في الحس بشدة امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها
بحيث لا يميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال ولم يتحقق كيفيه
وحدانية بها يستعد الممتزج لعصاه صورة معدنية او نباتية او
حيوانيه او نفس انسانيه عليه بل كان هذا مجرد تركيب ومجاوره
بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج هو الاجتماع العناصر بحيث يحصل
منه الكيفية المتوسطة المتشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط
وقد يجعل مرادفا للامتزاج كذا في الشفا وما ذكر في شرح القانون
من ان معنى التشابه في جميع الاجزاء ان يستحر بالقياس الى البارد ويبرد
بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة قصد الى دفع اعتراض الامام
بدخول توابع المزاج في تعريفه فمخالف لصريح العقل وصحيح النقل
وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور في كلام القوم
فلا بد من استحالة العناصر في كيفياتها جميعا قد عرفت فيما مضى
ان الكون والفساد تبدل الصور النوعيه للعناصر بان يبطل
صوره وتحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تبدل في الكيفيات
بان تزول كيفيه وتحدث اخرى مع بقاء الصورة ولا خفاء في ان
القول بالمزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كيفيه متوسطة
متشابهة في كل جزء بحسب الحقيقة مبني على جواز استحالة كل
عنصر في كيفيه الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء الناري
من الممتزج في الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة كالجزء المائي والهوائي والارضي على السواء وعم الامام
انهم لم يثبتوا ذلك الا في الماء حيث يستحيل برده الى الحر من غير كون
وبروز ولا ورود عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز استحالة
الكل في الكل وكان الاطباء تركوا بيان هذا الاصل الى الحكماء لكونه من
مبادي علم الطب والحكماء الى الاطباء لكونه في ذوع ويطبق واصول

الطب فبقي مهملا ورد بان جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون
والفساد فبيانه في الكل بيان لجواز الاستحالة في الكل وتقريره على
ما اشار اليه في المحاكمات ان زوال صورة وحدوث اخرى انما يكون
عند تمام استعداد المادة وهو امر حادث يفتقر الى زمان فلا بد
من تغير واقع على التدريج وليس ذلك في نفس الصورة لان و
جودها وعدمها دفعي فتعين ان يكون في الكيفيه بان تتغير
فيضعف الكيفيه التي تناسب الصورة بفسد ويشتد التي تناسب
الصورة التي يكون ولا يعني بالاستحالة الا تغير الكيفية مع بقاء
الصورة وما ذكر في المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه آخر
وهو انه لما ثبت فقدان الصور والنفوس لزم حدوث كيفية
كيفيه متوسطة متشابهة في جميع اجزا الممتزج ليستعد المادة بذلك
لقبولها وهذا نفس الاستحالة اعني زوال الكيفيات الصرفة في
الاجزاء العنصرية وحصول الكيفيه المتوسطة وفيه نظر لجواز ان
يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء بحيث يحصل الكيفيه المتوسطة
بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها
ثم التعريف يتناول المزاج الثاني اعني الحاصل من امتزاج
الاجزاء المتصغرة للمركبات كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج
الزيبق والكبريت ان جعلناه حادثا من انكسار الكيفيات نصوص
البسائط العنصرية المحفوظة في الممتزج على ما يظهر بالقرع و
الانبيق فانا اذا وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلا تميزت الى جسم
مائي قاطر وارضي متكلس واما اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور
النوعيه للمركبات بان تعد الكيفيه المزاجيه الاجزاء الممتزجة
لعضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر ثم تتفاعل الممتزجات
المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها فتحدث كيفيه متوسطة
متشابهة في الكل كما في الذهب بواسطة الصورة الزيبقيه والكبريتية

فلا يدخل فى التعريف لانها لم يحدث من تفاعل العناصر بقواها اى صورها
او كيفياتها فالمزاج نوع آخر قد علم مما سبق ان المزاج كيفية ملموسة
مغايرة بالنوع لما فى العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة فى كل جزء من
اجزاء الممتزج حتى الاجزاء البسيطة العنصرية وهى باقية على صورها
النوعية وانما استحالت من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة وهذا
راى جمهور المشائين فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصورة
الحادثة بعد المزاج سارية فى جميع اجزاء الممتزج لزم ان يكون النار مثلا
مع الصورة النارية متصفة بالصورة الذهبية وح جاز تكون المواليد
من غير عنصر واحد قلنا يجوز ان يكون الصورة الحادثة انما يسرى
فى الاجزاء المركبة دون البسيطة او يكون قبول البسيط اياها مشروطا
بالامتزاج ثم ههنا مذاهب اخر فاسدة الاول ان العناصر باقية
على صورها وصرافة كيفياتها وانما يحس بالكيفية المتوسطة لفرط
الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر
على صرافة كيفياتها عند تماسها معلوم قطعا الثانى ان امتزاج العناصر
وتفاعلها قد ادى بها الى ان يخلع صورها ولا يكون لواحد منها
صورتها الخاصة ويلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة و
صورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين
الصور المتضادة للبسايط ومنهم من جعلها صورة اخرى للنوعيات
اى صورة توجد لبعض الانواع الموجودة فى الاعيان ورد لوجهين
احدهما ان تفاسد الصور سواء كان على وجه الانكسار والزوال بالكلية
اما ان يكون معا او على التعاقب وكلاهما فاسد لما مر فى الكيفيات
ولا يجوز ان يجعل الفاعل ههنا هو الكيفية كالصورة فى انكسار
الكيفيات لان فى فساد الصورة فساد اثارها اعنى الكيفيات وثانيهما
انه لو كان كذلك لما اختلفت اجزاء الممتزج بالتبخر والتقاطر والترمد
واللازم باطل بحكم الفرع والاسق ثم المزاج حقيقة المزاج

وكيف

وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال الحقيقى او
الفرضى والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة
بين الكيفيات الاربع اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة و
سميت قوى باعتبار كونها مبادى التغيرات على ما هو طاهر نظر
صناعة الطب والقوة اسم لما هو مبدا التغير من اخر فى اخر من
حيث هو آخر فالمزاج ان كان على حد التساوى فى مقادير القوى
الاربع شدة وضعفا فمعتدل حقيقى والا فغير معتدل والتساوى
فى مقادير القوى لا يستلزم التساوى فى مقادير العناصر لجواز
ان يكون عنصر مغلوبا فى الكمية قويا فى الكيفية وبالعكس واكد
صاحب القانون التساوى بالتقاوم حيث قال الاعتدال ان يكون
مقادير الكيفيات المتضادة متساوية متقاومة فزعم الشارح ان
تساوى مقادير الكيفيات اشارة الى تساوى مقادير العناصر فان
تساوى السوادين مثلا فى القدر عبارة عن تساوى محلهما والتقاوم
اشارة الى تساوى الكيفيات شدة وضعفا وذلك لانه حكم بامتناع
وجود هذا المعتدل لتساوى ميول عناصره الى احيازها فلا يتحقق
الاجتماع ريثما يحصل الفعل والانفعال وتساوى الميول لا يمكن بدون
تساوى مقادير ان الغالب فى الكم يغلب فى المثل لا محالة واما الثانى فلان
الميول يختلف باختلاف الكيفيات ايضا فانها قد يعاون الصورة
النوعية فى احداث الميل وقد يعاوقها عنه فان الماء المبرد بالثلج
اميل الى مكانه من الماء المشمس بالنار فلا بد فى المعتدل الذى
يمتنع وجوده لتساوى ميوله من تساوى عناصره كما وكيفا ثم قال
والخارج عن هذا الاعتدال لا ينحصر فى ثمانية ولم يدع احد هذا
الانحصار كيف والمعتدل الفرضى والخارج عنه وهما تسعة على
ما سيجيء خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم
من مقادير الكيفيات مراتبها فى الشدة والضعف لا امتداداتها

بحسب المسافة لكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان
العناصر مختلفة فى الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار اضعاف
برودة الماء مثلا فكيف يتصور تساوى اجرام العناصر مع تساوى
قوى كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده بناء على تداعى الاجزاء
الى الافتراق بسبب اختلاف الميول واما ثالثا فلان ادعا انحصار
الخارج عن هذا الاعتدال فى الثمانية صريح فى كلام القانون متصلا
بكلامه فى هذا الاعتدال وجعل المعتدل الفرضى مع الاقسام الثمانية
للخارج عنه فاد حافى هذا الانحصار وهم ادر بما يكون جميع ذلك
احد الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال اعنى الحقيقى وهو ممنوع
يعنى يجوز ان يكون الاجتماع المودى الى الفعل والانفعال حاصلا باسباب
آخر غير غلبة الكيفيات كان يكون حدوث الحر النارى تحت الارضى
مثلا فيمنع كل منهما صاحبه عن الميل الى حيزه او كيفيتين
غير متضادتين سيرالى انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة و
البرودة جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا لان الميل عن حاق الوسط
الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع
ذلك زيادة البرودة على الحرارة وبهذا يبطل ما قيل يجوز الخروج
بكيفيات ثلث فيزيد على الاقسام الثمانية اربعة اخرى هى المزاج
الحار البارد الرطب او اليابس والمزاج الرطب اليابس الحار او البارد
نعم يتصور ذلك لو اشترط فى المعتدل تساوى اجرام العناصر ايضا
بان يزيد جرم الحار والبارد جميعا او الرطب واليابس
وقد يقال المعتدل لما تركان هو المعتدل الحقيقى مستعملا من التعادل
بمعنى التساوى وهذا هو المعتدل الفرضى والطبى المستعمل فى صناعة
الطب مشتقا من العدل فى القسمة ومعناه المزاج الذى قد توفر
فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذى ينبغى
له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الحرارة

والاقدام

١٩

والاقدام وشان الارنب الخوف الجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة و
بالثانى عليه البرودة وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لان
الكيفية المزاج للممتزج اما ان يكون بحسب الافعال المطلوبة من النوع
او من الصنف او من الشخص وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى
الخارج اعنى للنوع الى ساير الانواع وللصنف الى ساير الاصناف من
ذلك النوع وللشخص الى ساير الاشخاص من ذلك الصنف وللعضو
الى ساير الاعضاء من ذلك البدن واما بالقياس الى الداخل اعنى للنوع
الى ما له من الاصناف وللصنف الى ما له من الاشخاص وللشخص
الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا للبدن الانسانى للعضو
مزاج هو اليق به من حيث انه انسان من مزاج اى نوع فرض بحيث
اذا تغير او فسد اختلت الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب تردد
فيها بين طرفى افراط وتفريط يعبر عنها بسعة المزاج للقطع بان ليس
جميع افراد الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا
للصورة الانسانية فلنفرض ان حرارته لا تزيد على عشرين ولا تنقص
من عشرة بل تتردد بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج
انسانا بل فرسا واذا نقصت من عشرة لم يكن انسانا بل ارنبا ثم لا محالة
يكون هناك واسطة بين هذين الطرفين اعنى الافراط والتفريط هى
اليق به من حيث انه انسان من مزاج اى فرد فرض من افراد الانسان
ويكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقى ويوجد
فى شخص فى غاية الاعتدال من صنف فى غاية الاعتدال فى سن بلغ فيه
النشو غايته وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقى الذى حكموا بامتناع
وجوده لكنه بعيد الوجود اذ لا يوجد الا فى شخص واحد يجعله الاطباء
دستورا يقاس اليه ساير الاشخاص وكذا للترك مزاج خاص هو
اليق به من حيث انه ترك من امزجة ساير اصناف الانسان له عرض
اى سعة لو خرج الشخص عنها لم يكن تركيا بل صنفا اخر وله واسطة

هى اليق به من اى فرد فرض من افراد الترك هى افضل امزجة الصنف
وان لم يلزم ان يكون افضل امزجة النوع وكذا الزيد مزاج هو اليق
به من حيث هو هذا الشخص المعين اى انسب الصفات المختصه
به من امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج الذى يجب ان
زيد عليه ليكون موجودا صحيحا ثم لا خفا فى ان له سعة ضرورة
ان مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ او صبى او كهل ولها
طرفا افراط وتفريط لا يتعداهما ضرورة ان ليس كل مزاج صالحه
مع اختصاصه بمزاج معين وبينهما واسطة اذا حصلت لزيد
كان على افضل ما ينبغى ان يكون عليه بمعنى ان المزاج الذى له فى
ذلك الوقت اصلح لا فعاله من المزاج الذى له فى ساير اوقاته وكذا
للقلب مزاج هو اليق به من امزجة ساير اعضاء البدن عريض
له طرفان اذا تجاوزهما لم يكن القلب وواسطة اذا حصلت للقلب
كان على افضل ما ينبغى ان يكون عليه فظهر ان عرض مزاج النوع
مشتمل على امزجة اصنافه لان عرض الصنف بعض عرض النوع
وعرض مزاج الصنف مشتمل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج
الشخص على امزجته فى حالاته وليس مزاج العضو داخلا فى
العروض المتقدمة لانها ماخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث
هو مجموع اذ لكانت الاعضاء الحارة بالباردة والرطبة باليابسة
فيستحيل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان
قيل العضو نوع من انواع الكاينات مشتمل على اصناف مشتمله
على اشخاص فينبغى ان يعتبر له اعتدال نوعى وصنفى وشخصى كل منها
بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يجعل قسما براسه مقابلا
لها قلنا نعم الا انهم نظروا الى ان الطب ينظر فى احوال بدن
الانسان واعضائه من حيث كونها على اعتدالها او خارجة عنه
واعتبار مزاج البدن انما هو باعتبار تكافؤ اعضائه وتعادلها

فى المزاج بان يكون حرارة ما هو حار منها كالقلب تعادل برودة
ما هو بارد منها كالدماغ ويبوسة ما هو يابس منها كالعظم تعادل
رطوبة ما هو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب جميع ما فى البدن
من الحرارة الى جميع ما فيه من البرودة كان قريبا من التساوى
وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة يكون الحاصل من المجموع
قريبا من الاعتدال الحقيقى ثم لا خفا فى انه ليس ههنا اعنى فى مزاج
جملة البدن المعبر عنه بالمزاج الشخصى اختلاط اجزاء الاعضاء و
تصغرها وتماسها فكانه مجرد وضع واضافة للبعض الى البعض
لمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط للاجزاء والخارج
عن هذا الاعتدال نعنى الاعتدال العرضى المعتبر بحسب الطب ينحصر
فى ثمانية لانه اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر
مما ينبغى او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين
فيكون آخر وارطب او ايبس او ابرد وارطب او ايبس واعترض
الكاتبى فى شرح الملخص بان الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين
متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا على العدل
اللايق بالممتزج او نقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من
ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا كما فى الخارج عن
الاعتدال الحقيقى لان المعتبر ثمه زيادة كل على الاخرى وههنا
على القدر اللايق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون
بكيفية او كيفيتين او ثلث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا
فالاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعنى الكيفيات
فى اثنين اعنى الزيادة والنقصان والثانى اربعة وعشرون
قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع
اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة
مع اليبوسة فهذه ستة نضربها فى اربع حالات هى زيادة الكيفيتين

ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية بالعكس والثالث اثنان
وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او
مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة
مع الرطوبة واليبوسة يصير اربعة نضربها في ثماني حالات هي زيادة
الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان
الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر
قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع و
نقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس
فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الآخرين وهذه ستة
لان الاثنين اما الفاعلتان والمنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع
كل من المنفعلتين والمعترض فداخل ببعض هذه الاقسام فجعل
الاقسام الممكنة ثلثة وستين فاستوفاها العلامة الشيرازي
عمانين ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان سوفر على الممتزج
من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي هو اليق بحاله وانسب
بافعاله اعني ان يكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة تلايم افعاله
على الوجه الافضل الاليق وكذا الرطوبة واليبوسة فما دامت هذه
النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان
في مقادير الكيفيات مثلا واكان اللائق بالممتزج ان يكون الحار
ضعف البارد كان يكون الحار من عشرة الى عشرين والبارد من
خمسة الى عشرة فاذا زادت الفاعلتان فصارت الحرارة اثنتي
عشرة والبرودة ستة او انتقصا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة
اربعة فان الاعتدال باق لبقاء النسبة وان صارت البرودة ستة
مع كون الحرارة احد عشر فليس هذا خروجا عن الاعتدال بالكيفيتين
بل بالبرودة فقط اذ المزاج صار ابرد مما ينبغي لا احر ومع كون
الحرارة ثلثة عشر فليس الا خروجا عن الاعتدال بالحرارة حيث

صار احر مما ينبغي وكذا في الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كانت
النسبة الفاضلة ان يكون الحرارة ضعف البرودة مثلا فتغير النسبة
اما ان يكون بزيادة الحرارة على الضعف او نقصانها او زيادة البرودة
على النصف او نقصانها ولا يتصور مع زيادة الحرارة على الضعف
نقصان البرودة عن النصف ولا مع نقصانها عن الضعف
زيادة البرودة على النصف وكذا الكلام في كميات العناصر
فلا يرد ههنا ما يرد على الاعتدال الحقيقي من انه لما اعتبر فيه تساوي
العناصر في الكم ايضا جاز الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا
بان يزيدا احراما على الاخرين وذلك لان المعتبر ههنا نسبة
بين كميات العناصر كالضعف والنصف مثلا فتغير النسبة لا يتصور
الا مثل ما ذكر في الكيفيتين فليتامل نعم لا يبعد الخروج بالكيفيتين
المتضادتين عن الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج
قلب زيد اخر وايبس من اعتدال احواله ومزاج دماغه ابرد وارطب
او بالعكس وذلك لانه ليس هناك كيفية متوسطة يحكم بتغايرها ما
دامت النسبة محفوظة وان كانت المقادير مختلفة واختلفوا
في اعدل البقاع قد اتفقوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل
الامزجة اي اقربها الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان
لانه متعلق للنفس الناطقة الاشرف فلا بد ان يكون اشرف
اي اقرب الى الوحدة وابعد عن التضاد والكثرة ولانه احوج
الانواع الى الافعال المنفية التي تعين بعضها الحرارة كالهضم
وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى بعضها اليبوسة
كالحفظ وعلى بعضها الرطوبة كالادراك واختلفوا في اعدل
الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان
خط الاستواء اي الموضع الموازي لمعدل النهار وذلك لتشابه
احوالهم في الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم دايما ولانه

ليس صيفهم شديد الحر لان الشمس تزول عن سمت راسهم
بسرعة لما تقرر في موضعه من ان حركتها في الميل اعني البعد عن
معدل النهار اسرع عند الاعتدالين وابطا عند الانقلابين ولا شتاؤهم
شديد البرد لان الشمس لا يبعد عن سمتهم كثيرا فلا يعظم التفاوت
بين صيفه وشتائه ومع ذلك فمدة كل منهما قصيرة وهي شهر
ونصف لما مر من كون الفصول هناك ثمانية فالشمس لا تسامتهم
عن بعد كثير بل عن قرب من المسامتة فهم دائما منتقلون من
حالة متوسطة الى ما يشابهها وكانهم في الربيع دائما واستدل
بعضهم على فساد هذا الراي بوجهين احدهما ان الشمس تسامت
رؤسهم في السنة مرتين ثم لا تبعد عن المسامتة باكثر من ثلثة و
عشرين جزءا ونصف على ما هو غاية الميل الكلي فهم دائما في المسامتة
او في القرب منها فيكون حرارتهم مفرطة لان قرب المسافة في
زمان يسير كما في الصيف عند ما يسخن مع تقدم برد الشتاء
المخرج للهواء عن استعداد التسخن يسخن جدا فهذا اولى وجوا
ان مسامتتهم لسرعة زوالها اقل نكاية وتسخينا للهواء من المسامتة
او القرب منها في البلاد ذوات العروض لان قرب المسامتة يبقى
هناك اياما كثيرة ويكون النهار اطول من الليل طولا ظاهرا والسبب
الدائم وان ضعف قد يكون اكثر تاثيرا من غير الدائم وان قوي كالحديد
في نار لينة مدة وفي نار قوية لحظة وثانيهما ان زمان وصول الشمس
الى اول السرطان شتاء بخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد
عن سمت راسهم وصيف لبقعة عرضها سبعة واربعون ضعف
الميل الكلي كبلدة سواء لكونها على غاية القرب عنها مع ان بعدها
عن سمت راس المعين على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء
كحر صيف هذه البلدة بل اكثر اذا تاملت لان ما قبل هذه الحالة
لهم من اسباب السخونة ولاهل البلدة من اسباب البرودة

واذا كان حر شتائهم هذا فما ظنك بحر صيفهم وجوابه منع تشابه
حر الفصلين في البقعتين وانما يلزم لو انحصر سبب الحر في قرب
الشمس من سمت الراس وهو ممنوع فيجوز ان يشتد حر
صيف البلدة المفروضة بسبب تزايد طول النهار على الليل
الى الضعف تقريبا لان طول نهارها يبلغ ستة عشر ساعة
تقريبا وقصر ليلها ثماني ساعات كذلك بخلاف خط الاستواء
فان الليل والنهار فيه دائما على الاستواء فيتعادل الحر والبرد
وايضا المالوف لا يؤثر فلعل اهل خط الاستواء لالفهم بالحر لا
يتاثر مزاجهم ولا يتسخن من حر مسامتة الشمس ويستبردون
الهواء عند بعد المسامتة اعني عند كون الشمس في الانقلابين
فيبقى الاعتدال بخلاف البلدة المفروضة فان الحر يشتد على
حسهم ويؤثر فيهم لعدم الفهم به ولانتقالهم اليه من شدة
البرد وان كان على التدريج ولا يخفى على المنصف ضعف هذا
الجواب وكذا اسناد حر البلدة الى الاسباب الارضية واما
الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان خط الاستواء
اقرب الاصناف الى الاعتدال الحقيقي بالنظر الى اوضاع العلويات
فهو ان تشابه الاحوال بمعنى انه لا تطرا عليهم تغير يعتد به ولا
يلحقهم نكاية من حر وبرد لا يفيد المطلوب اعني قربهم من
الاعتدال الحقيقي الذي هو تساوي الكيفيات لجواز ان
يكون البالغ في الحرارة او البرودة المالوفة كذلك وذهب جمع
من الاوائل وكثير من المتاخرين الى ان اعدل الاصناف سكان
الاقليم الرابع استدلالا بالامارات كما هو مذكور في المتن غني عن
الشرح وفيه اشارة الى دفع اعتراضين احدهما ان كثرة
التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغير ذلك من الكمالات
انما يتبع الاعتدال العرضي الذي هو توفر القسط الاليق من

من الكيفيات لا الحقيقي الذى هو بسا ويها وفيه النزاع ودفعه
ان المعتدل العرضى كلما كان الى المعتدل الحقيقى اقرب وبالواحد
المبدا انسب كان بافاضة الكمال اجدر فيتم الاستدلال بزيادة الكمال
على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقى على ما هو المطلوب وثانيها
ان قلة الكمالات فى خط الاستواء وكثرتها فى الاقليم الرابع يجوز
ان يكون عايدة الى الاسباب الارضية دون اوضاع العلويات
ودفعه ان الحدس يشهد بما ذكرنا ويحكم ببطلان ان لا يوجد
فى خط الاستواء وهو اربعة آلاف فرسخ بقعة خالية عن
الموانع الارضية ولا فى الاقليم الرابع على كثرة بلادها بلدة خالصة
للاسباب العلوية فان قيل اذا صح الاستدلال على اعتدال
الاقليم الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن الفجاجة الشمالية
والاحتراق الجنوبى فاولى ان يستدل على اعتدال خط الاستواء بكونه
على حاق الوسط من الشمال والجنوب قلنا التوسط ههنا توسط
بين ما هو من اسباب الحر والبرد اعنى قرب المسامتة وبعدها
بخلاف التوسط بين القطبين فان نسبة الشمس اليهما على السواء
وامثل ذلك الوسط دايما فى المسامتة او القرب منها وانما يصح
الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد بحسب نقطتى الجنوب والشمال
وليس كذلك وامّا المباحث بعد الفراغ عن مقدمة القسم
الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق
بالاقسام على التفصيل وهو فى المركبات لها مزاج شرع فى
مباحثه وهى ثلثة حسب اقسام الممتزج المسماة بالمواليد الثلثة
اعنى المعادن والنبات والحيوان ووجه الحصر ان الممتزج ان
تحقق فيه مبدا التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدا الحس
والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم
يتحقق ذلك فيه فالمعادن وانما قلنا مع تحقق هذا الحس

والحركة لانه لا قطع بعد مهما فى النبات والمعدن بل ربما يدعى
حصول الشعور والارادة للنبات لامارات يدل على ذلك
مثل ما يشاهد من ميل النخلة الانثى الى الذكر وتعشقها به
بحيث لو لم يلقح منه لم يثمر ومثل عروق الاشجار الى جهة الماء و
مثل اعصانها فى الصعود من جانب الموانع الى العصام هذا
ليس ببعيد عن القواعد الفلسفية فان تباعد الامزجة عن
الاعتدال الحقيقى انما هو على غاية من التدريج فاستعداد
استحقاق الصور الحيوانية وخواصها لابد ان يبلغ قبل الانتفاء
الى حد الضعف والخفاء وكذا النباتية ولهذا اتفقوا على ان
من المعدنيات ما وصل الى افق النباتية ومن النباتات ما وصل
الى افق الحيوانية كالنخلة واليه الاشارة بقوله عليه السلام اكرموا
عمتكم النخلة والمراد بالحيوان اشارة الى دفع ما يورد على
حصر الاجناس فى الثلثة حيث يوجد اشياء ليس فيها مبداء
الحس والحركة مع القطع بانها ليست من النبات او المعدن كبعض
اجزاء الحيوان ومتولداته كالعظم والشعر واللبن والعسل
واللؤلؤ والابريسم وما اشبه ذلك واشياء لا يطلق عليها اسم
النبات والمعدن كالثمار وما يتخذ منها وكالزنجار والسنجرف
ونحو ذلك المبحث الاول اقسام المعدنى خمسة ذايب
منطرق ذايب مشتعل ذايب غير منطرق ولا مشتعل غير ذايب
لفرط الرطوبة غير ذايب لفرط اليبوسة فالاول اى الذايب المنطرق
هو الجسم الذى اتحد فيه الرطب واليابس بحيث لا تقدر النار
على تفريقهما مع تفادحه قوية بسببها تقبل ذلك الجسم الا
بطراق وهو الاندفاع فى العمق ما يبساط لعرض للجسم فى الطول
والعرض قليلا قليلا دون انفصال شئ والذوبان سيلان
الجسم بسبب تلازم رطبه ويابسه والمشهور من انواع الذايب

المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد و
النحاس والخارصيني قيل هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه مرآنا
لها خواص وذكر الخازني انه لا يوجد في عهدنا والذي يتخذ منه
المرآة ويسمى بالحديد الصيني والهفتجوش فجوهر مركب من بعض
الفلزات وليس بالخارصيني والذوبان في غير الحديد ظاهر
واما في الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه ارباب الصنعة وشهدت
الامارات بان مادة الاجساد السبعة هي الزيبق والكبريت
واختلاف الانواع والاصناف عايد الى اختلاف صفاتهما
واختلاطهما وتاثر احدهما عن الآخر اما الامارات فهي انها
سيما الرصاص يذوب الى مثل الزيبق والزيبق ينعقد برايحة
الكبريت الى مثل الرصاص والزيبق يتعلق بهذه الاجساد ثم الزيبق
مركب من ماسه كثير بعده وامتحان اهل الصنعة ايضا يشهد بذلك
واعتراض ابي البركات بانه لو كان الامر كذلك يوجد كل من
الزيبق والكبريت في معدن الآخر وفي معادن هذه الاجساد
مدفوع بانه يجوز ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج
او لعدم الاحساس بواسطة تصغر الاجزاء واما كيفية تكونها
فهي انه اذا كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما
بالآخر تاما فان كان الكبريت مع نقائه ابيض غير محرق يكونت
الفضة وان كان احمر وفيه قوة صناعة لطيفة غير محرقة يكون
الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت قوة صناعة لكن وصل
اليه قبل كمال النضج برد جمدعا فقد يكون الخارصيني وان كان
نقيا والكبريت رديا فان كان مع الرداءة فيه قوة آخرا فيه تكون
النحاس وان كان غير شديد المخالطة بالزيبق بل مداخلا اياه
ساقا فساقا تولد الرصاص وان كان الزيبق والكبريت رديين
فان قوى التركيب وفي الزيبق تخلخل ارضي وفي الزيبق

احراق

احراق يكون الحديد وان ضعف التركيب يكون الاسرب
واصحاب الصنعة يصححون هذه الدعاوى بعقد الزيبق بالكبريت
انعقادا محسوسا يحصل لهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال
الطبيعية تقارب الاحوال الصناعية واما القطع فلا بد عنه
احد وكونها بالصبغ يعني ان الكثير من العقلاء
ذهبوا الى ان يكون الذهب والفضة بالصبغ واقع وذهب
ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع لان الفصول
الذاتية التي تصير هذه الاجساد انواعا امور مجهولة والمجهول لا
يمكن ايجاده نعم يمكن ان تصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة
بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن
هذه الامور المحسوسة يجوز ان لا يكون هي الفصول بل عوارض
ولوازم واجيب بانا لا نم اختلاف الاجسام بالفصول والصور
النوعية بل هي متماثلة لا تختلف الا بالعوارض التي يمكن زوالها
بالتدبير ولو سلم فان اريد مجهولية الصور النوعية والفصول
الذاتية انها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم انها مبادئ
لهذه الخواص والاعراض وان اريد انها مجهولة بحسب تفاصيلها
فلا نم ان الايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا
يكفي العلم بجميع المواد على وجه حصل الظن بحصول الصور
عنده لاسباب لا يعلم على التفصيل كالحية من الشعر والعقرب
من البادروج ونحو ذلك وكفى بصنعة الترياق وما فيه من
الخواص والآثار شاهدا على امكان ذلك نعم الكلام في الوقوع
وفي العلم بجمع المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا جعل الكيميا
كالعنقا مثلا في اسم بلا مسمى والثاني الذائب المشتعل
هو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكمي المزاج
ولذلك يقوى النار على تفريق رطبة عن يابسة وهو الاشتغال

و ذلك كالكبريت المتولد من مائية تحرت بالارضية و الهوائية تحرا
شديدا بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنية و انعقدت بالبرد
وكالزرنيخ وهو كذلك الا ان الدهنية فيه اقل والثالث اى
الذائب الذى لا ينطرق ولا يشتعل ما ضعف امتزاج رطبة و يابسة و
كثرت رطوبته المنعقدة بالحر و اليبس كالزاجات و تولدها من
ملحية وكبريتية و حجارة و فيها قوة بعض الاجساد الذائبة وكالاملاح
و تولدها من ما خالطه دخان حار لطيف كثير النارية و انعقد باليبس
مع غلبة الارضية الدخانية ولذا يتخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ و
التصفية والرابع اى الذى لا يذوب و لا ينطرق لرطوبته ما
استحكم الامتزاج بين اجزائه الرطبة العالية والاجزاء اليابسة بحيث
لا يقوى النار على تفريقهما كالزيبق و تولده من مائية خالطه حلاارضية
كبريتية بالغة فى اللطافة والخامس اى الذى لا يذوب ولا
ينطرق ليبوسة ما اشتد الامتزاج بين اجزائه الرطبية والاجزاء
اليابسة المستولية بحيث لا تقدر النار على تفريقها مع احالة البرد لها
الى الارضية بحيث لا يبقى رطوبة حية دهنية و لذا لا ينطرق و لما ان
عقدة باليبس لا يذوب الا بالحلية بحيث لا يبقى ذلك الجوهر بخلاف
الحديد المذاب و ذلك كالياقوت واللعل والزبرجد و نحو ذلك
من الاحجار ومرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة فانها
اذا لم يكن كثيرة قوية بحيث تحرق الارض فيخرج عيونا او زلازل بل
ضعيفة فى باطن الارض و تمتزج بالقوى المودعة فى الاجسام التى
هناك على ضروب مختلفة فقد يعد تلك الاجسام لقبول قوى
اخرى وصور يكون بها انواعا هى الجواهر المعدنية و يختص كل
نوع ينفعه لمناسبة له معها فاذا ذرع فى نفعه اخرى لم ينبت له منه شئ
لان القوة المولدة له انما هى فى تلك الارض ولا خفاء فى ان بعضها ما
يتولد بالصنعة بتهيئة المراد وتكميل الاستعداد كالنوشادر والملح

ولان

ولا فى ان مثل الذهب والفضة واللعل وكثير من الاحجار قد يعمل له
شبه يعسر التمييز بينه و بين ذلك الجوهر فى بادى النظر وانما الكلام
فى عمل حقيقة ذلك الجوهر وانفقوا ايضا ان المزاج الثانى
ليس كالاول فى بقاء الاجزاء اعنى البسايط العنصرية على صورها
النوعية بل المواد المركبة كالزيبق والكبريت المتكون منهما الذهب
لا يبقى على صورها لكونها مانعة للمزاج المتقدم عند تصغر الاجزاء حدا
فالتركيب المقتضى الى حصول المزاج التابع لتصغر الاجزاء لا كتركيب
الشخص من الاعضاء لا يكون عند التحقيق الا من البسايط العنصرية
ولهذا لا يكون حجم الذهب و وزنه من حجم الزيبق والكبريت و وزنهما
على ما هو قياس المركب من الاجسام المختلفة فى الثقل الباقية على
صورها بل حجم اقل منهما بكثير و وزنه اكثر على ما سيأتى فى
خاتمة هذا بحث شريف يتفرع عليه احكام كثيرة فى باب الفلزات و
الاحجار و معرفة مقدار كل منهما فى المركب مع بقاء التركيب و فى
عمل الموازين القريبة جعله خاتمة بحث المعدنيات لان امره فيها
اظهر والاحتياج اليه اكثر و قد سبقت اشارة الى ان اختلاف الاجسام
فى الخفة والثقل عائد الى اختلافها فى الصور والاستعدادات لا الى
كثرة الاجزاء و قلتها مع تخلل الخلاء و بحسب تفاوتها فى الخفة والثقل
يتفاوت فيما يتبع ذلك من الحجم والحر والطفو على الماء او الرسوب
فيه ومن اختلاف اوزانها فى الماء بعد التساوى فى الهواء مثل
حجم الاخف يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوى فى الوزن كمائة
مثقال من الفضة و مائة من الذهب و حيز الاخف يكون الى
صوب المحيط والاثقل الى صوب المركز وان تساويا وزنا او
حجما والاخف قد يعلو الماء والاثقل يرسب فيه كالخشب والحديد
وان كان وزن الخشب اضعاف وزن الحديد واذا كان فى احدى
كفتى الميزان مائة مثقال من الحجر و فى الاخرى مائة مثقال من الذهب

او الفضه او غيرهما من الاجسام التى جوهرها اثقل من جوهر الحجر و لا
محاله تقوم الميزان مستويا فى الهواء فاذا ارسلنا الكفتين فى الماء لم
يبق الاستواء بل يميل العمود الى جانب الجوهر الاثقل و كلما كان من
جوهره اثقل كان الميل اكثر و يفتقر الاستواء الى زيادة فى الحجر حسب
زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر ليس الا مائه مثقال مثلا و ذلك
لان الاثقل اقدر على خرق القوام الاغلظ و اما اذا ارسلنا احدهما
فى قسط الماء و العمود يميل الى جانب الهواء لكونه ارق قواما و قد
حاول ابو ريحان تعيين مقدار تفاوت ما بين الفلزات و بعض
الاحجار فى الحجم و فى الخفه و الثقل بان عمل اناء على شكل الطبرزد
مركبا على عنقه شبه ميزاب منحنى كما يكون حال الاباريق و ملاءه
ماء او ارسل فيه مائه مثقال من الذهب مثلا و جعل تحت راس الميزاب
كفة الميزان الذى يريد به معرفه مقدار الماء الذى يخرج من الاناء
و هكذا كل من الفلزات و الاحجار بعد ما بالغ فى سحق الفلزات
من الغش و فى تصفيه الماء و كان ذلك من ماء جيحون فى خوارزم
فى فصل الخريف و لا شك ان الحكم يختلف باختلاف الماء و اختلاف
احوالها بحسب البلدان و الفصول فحصل معرفة مقدار الماء الذى
يخرج من الاناء عن مائه مثقال من كل من الفلزات و الاحجار و عرف
بذلك مقدار تفاوتها فى الحجم و الثقل فان ما يكون ماؤه اكثر كان
حجمه اكثر و ثقله اقل بنسبه تفاوت المائين و اذا اسقط ماء كل من
وزنه فى الهواء كان الباقى وزنه فى الماء مثلا لما كان ماء مائه
مثقال من الذهب خمسة مثاقيل و ربع مثقال كان وزنه فى الماء
اربعة و تسعين مثقالا و ثلثه ارباع مثقال و الماء الذى يخرج من
الاناء بالقاء الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب
فى الماء و ان كان اكثر منه يطفو و ان كان مساويا له فالجسم ينزل
فى الماء بحيث يماس اعلاه سطح الماء و قد وضع ابو ريحان و من

سعه

سعه خد و لا جامعا لمقدار الماء الذى يخرج من الاناء بمائه مثقال
من الذهب و الفضة و غيرهما و لمقدار اوزانها عند كون الفلزات
التسعة فى حجم مائه مثقال من الذهب و الجواهر فى حجم مائه مثقال
من الياقوت الاسمانجونى و لمقدار اوزانها فى الماء بعد ما يكون مائه مثقال فى الهواء و هو هذا

البحث الثانى بعد الفراغ من المعادن سوع فى النبات رويدا
الى الاكمل فالاكمل والاعدل فالاعدل ولاختصاص النبات بزيادة اعتدال
لايوجد فى المعدنى ويقارن مايوجد فى الحيوان صار له شبه بالحيوان
فى بعض الاعضاء والقوى وذلك ان له مواضع متميزة فيها يتولد الاغصان
وله عروق بها تغتذى ولحاء به يستحفظ واجزاء كاليه بمنزلة الشعر
والظفر كالورق والزهر وله فصول مثل كالصموغ والالباب وله قوى
لحفظ الشخص كالغاذية وخوادمها ولتكميل المقدار كالنامية ولتحصيل
النسل ابقاء للنوع كالمولدة   فمنها الغاذية المحققون على انها قوة
مغايرة للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض
يشعر بانها نفس الهاضمة والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل
الفرق ان الهاضمة هى التى تتصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ الى
الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزءا من المغتذى وهذا
معنى احالة الغذاء الى ما يليق بجوهر المغتذى والغاذية هى التى
تتصرف فيما حصل له كمال الاستعداد الى ان يجعله جزءا بالفعل و
هذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذى ففى تفسير الهاضمة
اريد بالغذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة التغير فى الكيف
كتغيير الطعام الى الكيلوس او فى الجوهر كتغيير الكيلوس الى الدم و
الدم الى اللحم وفى تفسير الغاذية اريد بالغذاء ما هو بالفعل اعنى
حين ما يصير جزءا من العضو وبالاحالة التغير فى الجوهر ومعنى
المشاكلة المماثلة فى الجوهر واللون والقوام واللصوق ثم ههنا
مقامان احدهما بيان وجود هذه القوى وثانيهما بيان تغايرها
اما الاول فيدل على وجود الجاذبة فى المعدة حركة الغذاء من الفم
اليها حركة صاعدة كما فى البهايم والانسان المعلق برجله فانها
قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المتحرك اعنى
الغذاء وليس القاسر امرا من خارج للقطع بانتفائه ولا ارادة من

الحيوان لوقوعها حيث لا ارادة بل مع ارادة المنع كما اذا كان فى الغذاء
شعرة او عظم مثلا فينقلب الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت
تريد اخراجه من الفم وايضا قد يرى المعدة عند شدة شوقها الى
الطعام يصعد ويجذبه ويظهر ذلك بينا فى الحيوان الواسع الفم
القصير الرقبة كالتمساح فتعين كونها بقوة من المعدة وما ذكر فى
المواقف من ان هذه الحركة ليست ارادية اما من الغذاء لعدم شعوره
واما من المغتذى فلوقوعها بلا ارادته فمبنى على انه اراد بالارادة ما
ينسب الى الارادة على ما يعم الواقعة بارادة المتحرك والتابعة
لارادة القاسر نفيا للقسمين باخصر عبارة ويدل على وجود ما فى
الرحم انه اذا خاليا عن الفضول بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه الى
المنى حتى يحس المجامع بانه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة للدم
وفى باقى الاعضاء ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم يجذب
كل واحد منها متميزا عن صاحبه وينصب الى عضو مخصوص و
يجرى الدم فى طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك
الا بما فيها من الجواذب ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء و
ان كان فى غاية الرقة والسيلان يبقى فى المعدة الى الانهضام و
المنى مع اقتضائه للحركة الى اسفل يبقى فى الرحم وكذا الدم فى
ساير الاعضاء وعلى وجود الدافعة ان انجذاب المعدة عند القى
ودفع ما فيها يتحرك الى فوق بحيث يحس بنزعها ويتحرك
الاحشاء تبعا لها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم
عند دفع الجنين واما فى ساير الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد
عليها مخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملايم
لما حصل الاغتذاء على ما ينبغى ويدل على الهاضمة تغير الغذاء فى
المعدة وظهور طعم الحموضة فى الجشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل
الصورة الى صورة الاخلاط واما الثانى وهو بيان تغاير هذه

القوى فيبنى على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن
قوة واحدة طبيعية ولهذا يرى بعض الاعضاء ضعيفا فى بعض هذه
الافعال وقويا فى الباقى ولا يخفى انه لا يدل على تعدد القوى بالذات
لجواز ان يكون الاختلاف عايدا الى اختلاف الالات والاستعدات
وتوجد الاربع يعنى الحادثة والماسكة والهاضمة والدافعة
فى كل عضو لانه يفتقر فى البقاء الى الاغتذاء المفتقر الى الافعال
المستندة الى القوى الاربع وقد يتضاعف فى بعض الاعضاء اعنى
التى هى آلات الغذاء كالمعدة فان فيها حادثة للغذاء من الفم وماسكة
له فيها ومغيرة الى ما يصلح ان يصير دما فى الكبد ودافعة للفضلات
الى الامعاء ثم حادثة للدم الذى يصير غذاء بجوهر المعدة كساير الاعضا
وماسكة له ربما تغيرا الى مشاكلة جوهر المعدة وهاضمة تفعل ذلك
ودافعة لما يخالط ذلك من غير الملائم وكذا الكبد والعروق
ولا حصر لمراتب الهضم يعنى ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين يصير
جزءا من العضو يعرض له فى كل آن تغير واستحالة من غير ان يكون
ذلك محصورا فى عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء والعضو
المغتذى والى ظهور التغيرات فى الغاية فقالوا هضم الغذاء اما ان
لا يلزمه خلع صورته النوعية وذلك هو الذى به يتغير الى ان يصير
كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداؤه من الفم او يلزمه خلع صورته
فاما ان يلزم من كمال ذلك النضج حصول الصورة العضوية وهو
الهضم الرابع ويكون فى كل عضو او لا يلزمه حصول الصورة العضوية
فاما ان يلزمه حصول النسبة بها فى المزاج وذلك هو الذى به
يصير خلطا ويكون هذا فى الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم
المعدى فى الفم بان الحنطة الممضوغة تفعل فى انضاج الدماميل
ولا تفعل المدقوقة المبلولة بالماء او المطبوخة فيه وبان ما بقى من
الطعام بين الاسنان تتغير وتنتن رايحته ويصير له كيفية مثل

كيفية

٢٦

كيفية لحم الفم والسبب فى ذلك ان سطح متصل بسطح المعدة بل كانهما
سطح واحد بشهادة التشريح ولذلك يجعل ما فى الفم والثانى فى المعدة
والثالث فى الكبد والرابع فى العروق خطأ لما هو العمدة والغاية فى
الهضم اعنى التصيير الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار واما جعل
الهضم الكبدى واحدا مع ان ابتداءه فى الماساريقا اعنى العروق
الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد وبين اواخر المعدة وجميع
الامعاء وليس لها اتحاد بالكبد فلانه لا يظهر فيها اللطيف الكيلوسى
المنجذب اليها تغير يعتد به وحالة متميزة عن الكيلوسية التى
حصلت فى المعدة والخلطية التى يحصل فى الكبد لكل من هذه
الهضوم فضل يندفع ضرورة ان الهاضمة لا يمكنها احالة جميع ما يرد
اليها من الغذاء اما لكثرته واما لان اجزاءه ما لا يصلح ان يصير جزءا
من المغتذى فالهضم الاول له فضل كثير لانه يفعل فى الغذاء وهو باق
على طبيعته واجزائه الصالحة وغير الصالحة وعلى كثرته الواردة على
المعدة باختيار من الحيوان سيما الانسان المفتقر باعتدال مزاجه
الى تنويع الاغذية وتكثيرها بالتركيب وغيره لا بمجرد انجذاب طبيعى
للنافع وحده كما فى الهضوم وكما فى غذاء النبات فلذا احتاج الى
منفذ يسع كثرة الفضلات وهو المخرج والهضم الثانى يكون فضلته
قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بجذب طبيعى ومن منافذ ضيقة
جدا فيخرج اكثرها بالبول والباقى من طريق الطحال والمرارة و
اما الهضم الثالث والرابع فاندفاع فضولهما اما ان يكون
خروجا طبيعيا او لا فالثانى اما ان يكون باقيا على خلطيته من
غير تصرف للهضم الثالث كدم البواسير والدم الفاسد الخارج بالرعاف
وغيره واما ان يكون قد استحال استحالة غير تامة كالصديد و
القيح او تامة اما الى حالة يصلح للتغذية كاللبن النضيج الخارج
فى البول فى حال الصحة مما فاقت القوة العادية او لا كالمدة الخارجة

رط
منافذ

من الاورام المنفجرة والاول وهو ما يكون خروجه طبيعيا اما ان
يجمع الى منفعة الاستفراغ منفعة اخرى اولا فالاول اما ان يكون
تلك المنفعة توليد جسم متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو
مادة الظفر اولا وهو مادة الشعر او غير متصل وهو مادة الولد
اعنى المنى او يكون غير توليد جسم آخر وح فتلك المنفعة قد يتعلق
بالمنى كالودى الحافظ لرطوبة المنى المسهل لخروجه وقد يتعلق بالجنين
حال تكونه كالطمث او حال خروجه كالرطوبات الكائنة حالة الولادة
او بعد ذلك كاللبن وقد لا يتعلق بهما وذلك اما لدفع ضرر شئ
يخرج من البدن كالودى الكاسر بلعابيته لحدة البول او يدخل
فيه كوسخ الاذن القابل بمرارته لما يدخل فيها من الذباب ونحوه
واما لا لدفع ضرر شئ كاللعاب المعين على الكلام بترطيبه اللسان
والثانى وهو ما لا يجمع الى منفعة الاستفراغ منفعة اخرى اما
ان يكون عنه جسم آخر منفصل كمادة القمل او غير منفصل كمادة
الحصا واما ان لا يكون وهو اما ان لا يكون محسوسا البتة كالبخار المتحلل
او يكون محسوسا احيانا كوسخ البدن الكائن من فضل غذائه فانه
لا يحس الا اذا اجتمع او دائما وخروجه اما من منفذ محسوس كالمخاط
او غير محسوس كالعرق فيصير الاخلاط الاربعة يعنى الدم
والبلغم والصفراء والسوداء وذلك بحكم الاستقراء فان الحيوان
سواء كان صحيحا او مريضا نجده يخالطه شئ كالرغوة وهو
الصفراء وشئ كالرسوب وهو سوداء وشئ كبياض البيض
هو البلغم وما عدا هذا البلغم فهو الدم وقد يقال ان الكيلوس
اذا انطبخ فان كان معتدلا فالدم وان كان قاصرا فالبلغم والسوداء
وان كان مفرطا فالصفراء وايضا فان الاخلاط تكون من الاغذية
المركبة من الاسطقسات الاربعة فيجب عليه قوة واحد واحد
منها توجد خلط خلط وايضا الغذائية بالمعتدى وان فى البدن

عضوا باردا يابسا كالعظم وباردا رطبا كالدماغ وحارا رطبا كالكبد
وحارا يابسا كالقلب فيجب ان يكون الاخلاط كذلك لتعدى كل
عما يناسبه هذا والحق ان الغاذى بالحقيقة هو الدم وباقى
الاخلاط كالابازير المصلحة ولهذا كان افضل الاخلاط واعدلها
مزاجا وقواما والذها طعما وفسر الخلط بانه جسم رطب سيال
يستحيل اليه الغذاء اولا واحترز بالرطب اى سهل القبول للتشكل
عند عدم مانع من خارج عن مثل العظم والغضروف وبالسيال
اى من شانه ان ينبسط اجزاؤه متسفلة بالطبع حيث لا مانع عن
مثل اللحم والشحم ان قلنا بكونهما رطبين والمراد بالاستحالة التغير
فى الجوهر بحرارة البدن وصرف العادة بقرينة التعدية بالى
اذ يقال فى العرف استحال الماء الى الهواء وقلما يقال استحال
الماء الحار الى البارد بل بارد وله احترز عن الكيلوس الذى يستحيل
اليه الغذاء اولا فى كيفيته والمراد بالغذاء ما هو المتعارف مثل
اللحم والخبز وساير ما يرد على البدن فيغذوه واحترز بقيد الاولية
عن الرطوبات الثانية وعن المنى فان الغذاء انما يستحيل اليهما
بعد الاستحالة الى الخلط ويرد عليه الاشكال بالخلط المتولد من
الخلط كالدم من البلغم ويدفع بان المراد استحالة الغذاء اولا فى
الجملة وكل خلط فرض فان من شانه ان الغذاء يستحيل اليه اولا ثم
لا خفاء فى ان مثل اللحم والعظم وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا
القيد فذكر الرطب والسيال يكون مستدركا بل مخلا بالانعكاس
اذ يخرج البلغم الجصى والسوداء الرمادية فانهما غير سائلين
بحكم المشاهدة والقول بان عدم السيلان لمانع بعارض ضعيف
ثم يتشبه اى يصير ما يليق بالعضو ويترشح عليه
فى المزاج والقوام واللون والالتصاق اعنى يصير جزءا من
العضو على النسبة الطبيعية من غير ان يبقى متميزا متر هلا

كما فى الاستسقاء اللحمى فان ذلك احلال بفعل الالصاق كما ان البرص
او البهق احلال بالتشبيه فى اللون واما الذبول فاحلال بتحصيل
جوهر الغذاء ومن الاحلال بالفعل ما وقع فى المواقف ان الاستسقاء
اللحمى احلال بالقوام والذبول احلال بالالتصاق ولا ادرى كيف
يقع مثله لمثله واعلم انه اذا لم يكمل القوام فهى رطوبة رذاذية
كلية قد التصقت بالعضو وانعقدت واستحالت اليه من جهة
المزاج لكن لقرب عهدها بالانعقاد لم يصلب بعد ولم يحصل
لها قوام العضو واعترض بانها لا يكون على مزاج العضو لما
فيها من زيادة مائية لابد من تحللها وردها يجوز ان يكون الاحالة
الى قوام العضو لا يتحلل المائية بل لمجرد الانعقاد كاللحم يتولد من
متين الدم ويعقده الحر والشحم من مائيته ودسمه ويعقده
البرد والمشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغتذى فيه
اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء قد يطلق على ما هو بالفعل
اعنى الجسم الذى ورد على البدن واستحالت الى الصورة العضوية
وصارت جزأ منه سهامه لكن لم يحصل له القوام التام الذى
للعضو للقطع بانه لا يقال للاجزاء الكاملة من العضو انها غذاء
له وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة اعنى الجسم الذى من
شانه اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى
الغذاء بالفعل كالخبز واللحم او القريبة اعنى الجسم المعد فى البدن
لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات الثانية
اعنى التى يستحيل اليها الاخلاط وهل يطلق على الكيلوس منعه
بعضهم وثانيهما ان المراد بالمشاكلة فى قولهم حفظ الصحة
يكون بالمشاكل كما ان علاج المرض يكون بالمضاد موافقة مزاج
الغذاء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغتذى حتى ان غذاء
صاحب المزاج الحار ينبغى ان يكون باردا بحيث اذا تصرف

فيه طبيعيه وصار غذاء بالفعل استحالا عن البرد فصار حارا مثالا
لجوهر بدنه لا ان يكون حارا مثل مزاجه والا لصار عند الهضم اخر
ما ينبغى واسقمه وربما صار من قبيل الادوية بل السموم وكذا غذاء
بارد المزاج ينبغى ان يكون حار البصير عند الهضم فى بدنه البارد باردا
مثله وبهذا يندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل
لزم ان يكون غذاء من هو حار المزاج جدا بالمسخنات مثل العسل
والفلفل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر ومنها
اى من القوى الطبيعية النامية وهى القوة التى يزيد فى اقطار
الجسم اعنى الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعى بما يدخل
فى اجزائه من الغذاء فخرج ما يفيد السمن لانه لا يكون افادة فى
الطول وفيه نظر والورم لانه لا يكون على التناسب الطبيعى اى
النسبة التى تقتضيها طبيعة ذلك الشخص والتخلخل لانه لا يكون
بما يدخل فى الجسم بل بانبساط جرمه واما التخلخل بمعنى الانتفاش
اعنى مداخلة الاجزاء الهوائية فلو سلم تناول الجنس اعنى القوة
الطبيعية لما يفيده لخرج بقيد الغذاء الظهور ان الاجزاء الهوائية
ليست غذاء للمتنفس والاكثرون على ان قيد مداخلة الغذاء فى
اجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لانه لا يدخل فى جوهر الاعضاء
الاصلية المتولدة عن المنى بل فى الاعضاء المتولدة عن الدم و
مائيته كاللحم والشحم والسمين وما ذكره الامام من ان قيد الاقطار
يخرج الزيادات الصناعية كما اذا اخذت شمعة وشكلتها بشكل
فانك متى نقصت من طولها زدت فى عرضها كلام قليل الجدوى
لان الكلام فى القوى الطبيعية وفى ان يكون الزيادة بمداخلة
الغذاء والا فلا خفاء فى انك اذا صهرت ومزجت بالشمعة
قدرا آخر من الشمع حصلت الزيادة فى الاقطار وانا قدمنا
فى المتن قيد المداخلة نظرا الى الوجود وفى الشرح قيد الزيادة

قوله والمداخلة شائع فى المتن قيد
المداخلة نظرا الى الوجود وفى
الشرح قيد الزيادة تصرح
بان المتن من مصنفاته

نظر الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق النامية على القوة بالنظر الى
الوضع اللغوى من قبيل سيل مفعم على لفظ اسم المفعول وذلك
لان فعلها انما هو الانماء والنامى انما هو الجسم قيل الزيادة التى بها
يحصل النمو ليست فى الجسم الاصلى ولا الوارد لان كلا منهما على حاله
مادن كل منهما كما كان وانما ايضاف جسم الى جسم فصار المجموع
اعظم من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم
مادن ليس ههنا جسم نام واجيب بمنع المقدمة الاولى على ما
قال ابن سينا ان القوة النامية تفرق اجزاء الجسم بل اتصال
العضو وتدخل فى تلك المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزمه
الايلام لان ذلك انما هو فى التفريق الغير الطبيعى وبالجملة
لما كان معنى النمو صيرورة الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص
كان النامى هو ذلك الجسم الذى ورد عليه الغذاء وهو فى
اول الامر الجسم الاصلى ثم الحاصل بالتغذية والتنمية وهكذا
الى ان يبلغ كمال النمو وقد يقال اشارة الى ما ذكره
الامام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه
به والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية يفعل هذه الافعال بحيث
يكون الوارد مساويا للمتحلل والنامية يفعل ازيد من المتحلل
ولا شك ان القادر على الشئ قادر على مثله والجزء الزائد مشابه
للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل
الزائد فيكون هى النامية الا انها فى الابتداء يكون قوية على
ايراد بدل الاصل والزائد معا لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة
اعنى الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك
يعود الامر الى النقصان لضعف فى القوة وقلة فى المادة و
عظم فى العضو واعترض بان التغذية والتنمية فعلان مختلفان
فلا يستندان الى مبدا واحد حتى ان امر التغذية لما كان بايراد

البدل

البدل والتشبيه والالصاق اسندوه الى قوى ثلث وهذا ما قال
فى السؤال ان شان الغاذية ان يؤتى كل عضو من الغذاء بقدر عظمه
وصغره ويلصق به من الغذاء بمقداره الذى له على السواء واما
النامية فيسلب حاصا من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة
فى جهة اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة
جهة اخرى بيان ذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوى فعلها
وكان ما توردة اكثر مما يتحلل فانها تزيد فى عرض الاعضاء وعمقها
زيادة ظاهرة بالسمن ولا تزيد فى الطول زيادة يعتد بها والنامية
تزيد فى الطول اكثر كثيرا مما تزيد فى العرض ولهذا لما
ادى الضعف اشارة الى ما ذكروا فى ضرورة الموت من جهة
القوة الفاعلة وفسروا الموت بتعطل القوى عن الافعال
لانطفاء الحرارة الغريزية التى هى النهاية فان كان ذلك لانطفاء
الرطوبة الغريزية الى حد لا يفى ما تقوم بها من الحرارة الغريزية
بامر القوى وافعالها فموت طبيعى والا فغير طبيعى وحاصل
الكلام ان لبطلان الرطوبة الغريزية اسبابا ضرورية فيكون
ضروريا فيكون انطفاء الحرارة ضروريا لبطلان مادته فيكون
تعطيل القوى ضروريا لبطلان آلتها وتلك الاسباب مثل
انتشاق الهواء المحيط للرطوبة من الخارج ومعاونة الحرارة الغريزية
من الداخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية
فى ذلك مع عجز الطبيعة عن معاونة تلك المحللات بايراد البدل
دائما لما سبق من تناهى القوى الجسمانية على ان هناك اسبابا
اخر تعين على اطفاء الحرارة الغريزية بطريق الغمر لغلبته فى
الكم وبطريق القهر لمضادته فى الكيف وهو ما يستولى من
الرطوبة الغريبة الباردة البلغمية بواسطة قصور الهضم هذا
ولو فرضنا فعل الغاذية اعنى ايراد البدل دائما غير متناه فليس

التحلل دايما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام المورا عنى التحللات
المذكورة فى متاثر واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاومه فبالضرورة
يتادى الامر الى افناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دايما على مقدار
المتحلل فلا خفاء فى انه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة
الغريزية تحرث وتصحت فى اوعية الغذاء ثم فى اوعية المنى ثم فى
الرحم والبدل لم ينضج الا فى الاولى فيكون ايراده بدلا منها كايراد
الماء بدلا من الدهن فى السراج ومنها المولدة وهى قوة
شانها تحصيل البزر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيات مناسبة
وذلك بان تفرز جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدا
لشخص اخر من نوع المغتذى او جنسه ثم تفصل ما فيه من
الكيفيات المزاجية فتمزجها امزجات بحسب عضو عضو ثم
تعده بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع
الذى انفصل عنه البزر او بجنسه كما فى البغل والمحققون على البزر
ان هذه الافعال مستندة الى قوى ثلث سواحا لها على ما عرف
فى الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التى تجذب الدم الى
الانثيين وتتصرف فيه الى ان تصيره منيا وهى لا تفارق الانثيين
وتخص باسم المحصلة والثانية التى تتصرف فى المنى فتفصل
كيفياتها المزاجية وتمزجها امزجات بحسب عضو عضو فتعين
مثلا للعصب مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا
خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة
والمغيرة الاولى تعبيرا عن المغيرة التى هى من جملة الغاذية اعنى
التى تغير الغذاء الوارد على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها
انما تكون بعد تصرف المغيرة الاولى وحصول البدن باعضائه
والثالثة التى تفيد تمييز الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واوضاع
بعضها عند بعض وكيفياتها وساير ما يتعلق بنهايات مقاديرها

وبالجملة

وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وهذه
تخص باسم المصورة ومحلها المنى كالمفصلة وفعلهما انما يكون فى الرحم
وكلام القوم متردد فى ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا او للمحصلة
وحدها او لها وللمفصلة معا والاول هو المفهوم من الشفاء والاشارات
حيث حصر القوى الطبيعية فى الغاذية والنامية والمولدة فى غير
بعض المصورة ولذا قال الشارح للاشارات ان المولدة للمثل ينقسم
حتى الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محصلة ومفصلة
فاراد بالمولدة اولا المتصرفة لحفظ النوع لتعم الاقسام وثانيا المتصرفة
لا على وجه التصوير لتكون اخص بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا
لانه قال المولدة قوة تاخذ من الجسم الذى هى فيه جزءا هو شبيهه
بالقوة فيفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تشبه به من التخليق
والتمزيج ما تصيره شبيهه بالفعل وقال للمولدة فعلان احدهما
تخليق البزر وتشكيله وتطبيعه والثانى افادة اجزائه فى الاستحالة
الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال و
الخشونة والملاسة وما يتصل بذلك متسخرة بحسب المتفرد بالجبروت
والثانى اعنى كون المولدة اسما للمحصلة مذهب بعض الاقدمين
وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة تخدمها القوتان
اللتان احديهما المفصلة والاخرى المصورة والثالث اعنى كونها اسما
لما نعم المحصلة والمفصلة مذهب الجمهور والمصرح به فى القانون
حيث قال ان القوة المتصرفة لبقاء النوع ينقسم الى نوعين الى المولدة
والمصورة والمولدة نوعان نوع يولد المنى فى الذكر والانثى ونوع
يفصل القوى التى فى المنى فيمزجها امزجات بحسب عضو عضو
وبقاؤها بعضهم اشارة الى ما ذكره الامام واختاره بعض
الحكماء المتاخرين وهو ان العقل قاطع بامتناع صدور هذه الافعال
المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة عن

قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة في جسم متشابه
الاجزاء او متشابه الامتزاج على اختلاف الراين اذ عند ارسطو
جزء المني كالكل في الاسم والحد من غير اختلاف في الحقيقة لكونه منفصلا
عن الانثيين فقط وعند بقراط اجزاء المني مختلفة بالحقايق متمايزة
في نفس الامر اذ يخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به
وكذا ساير الاعضاء غاية الامر انها غير متمايزة في الحس وهو معنى
تشابه الامتزاج ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة في موضعها
فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة في المني
هو الكرة على ما هو شان فعل القوة الغير الشاعرة في المادة المتشابهة
وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات مضموم بعضها الى بعض
وان لا يبقى وضع الاعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون المني
رطوبة سيالة لا يحفظ الوضع والترتيب فان قيل انما يمتنع اختلاف
اثار القوة العديمة الشعور في المادة الواحدة لو لم يوجد القوة المفصلة
فيها تميز اجزاء واختلاف مواد للاعضاء قلنا فيعود الكلام الى
القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى في مرتبة الوسايط والآلات
لا الفواعل والموثرات والموثر انما هو خالقها القادر المختار الفعال
لما يشاء فقد اهتدوا ولم يبق سبيل الى اثبات القوى والحاصل
ان ما يدرك بعلم التشريح من الصور والكيفيات والاوضاع في بدن
الانسان يمتنع ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة المني اما
من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة القابل
فلكونه متشابها وقد يجاب عن الاول بانه استبعاد وانما يمتنع
لو لم يكن ذلك باذن خالقها بمعنى انه خلقها لذلك واوجدها
كذلك وعن الثاني بانه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه
اجزاء المني فلا خفاء في انه من اجسام مختلفة الطبايع وح لا يلزم
ان يكون الحيوان كرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة

في المركب فعلها في واحد واحد من الاجزاء   واما الاعتراض
فقد يورد ههنا سوال وهو ان الفلاسفة يجعلون المولدة والمصورة
وغيرها قوى للنفس والات لها والنفس حادثة بعد حدوث
المزاج وتمام صور الاعضاء والقول باسناد صور الاعضاء الى المصورة
قول بحدوث الالة قبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل
اياها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست قديمة كما
هو راي بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن كما هو
راي بعض المليين ان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى
النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى نفسه النباتية
المغايرة بالذات لنفسه الناطقة كما هو راي البعض او من قوى
النفس الناطقة للام فلا اشكال الا ان كلامهم مضطرب في ذلك
على ما يشعر به اضطرابهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو
الحافظ لها ام لا وفي انه نفس المولود ام غيرها فذكر الامام ان
الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في
تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد
حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء و
نقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين
والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم
نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال
بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة
الجنين وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة
استقصات بدنه ومولفتها ومركبتها على نحو يصلح معه ان يكون
بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والاشبه
بمقتضى قواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين
يجمع بالقوة المادية اجزاء النطفة غذائه ثم يجعلها اخلاطا وتقرب

منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من
شانها اعداد المادة لضرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك
القوة يكون حافظ صورة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني
يزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير
مستعد القبول نفس الكل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال
النباتيه فيحدث الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها ويكامل
المادة بتنميتها انما ما فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر
عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس
الكل يصدر عنها مع جميع ما يصدر ما الافعال الحيوانية ايضا فيصدر
عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعد
القبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما يصدر النطق ويبقى
مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في
احوالها من مبداء حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث
في فحم من نار مستعلة مجاورة ثم يستد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد
لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا يشبهه بالنار المجاورة فيبدأ
للحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واستدادها كمبداء
الافعال النباتيه وتجمرها كمبداء الافعال الحيوانيه واشتعالها
نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما صدر عن
المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشي واحد متوجه من
حدما من النقصان الى حدما من الكمال واسم النفس واقع منها
على الثلث الاخيره فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود
ويبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائيه الواقعة في المنيين
هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها
حوالى ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود
ثم لهم تردد يعني لما كان كلامهم في باب القوى مبنيا

٣٤

على الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع مترددا في عدة
مواضع منها ان الغاذيه والناميه والمولدة قوى متعددة متغايرة
بحسب الذات ام بمجرد الاعتبار ويكون اختلاف الافعال والآثار
راجعا الى اختلاف الالات والاستعدادات مثلا تفعل الغاذيه النمو
فيها اذا كان الوارد زايدا على المتحلل والتوليد فيما اذا صار صالحا
لان يصير منيا وحاصلا في الانثيين ويعرض لافعالها قوة او ضعف
في بعض الاحوال لاسباب عايدة الى المواد والالات وزيادة
الحرارة الغريزيه ونقصانها وكذا تفاوت في الحدوث بان يحدث
التوليد بعد التغذيه والتنميه ويبقى التوليد دون التنميه ويبقى
التغذيه دون التنميه والتوليد وما تقرر عندهم من ان اثر الواحد
لا يكون الا واحدا فانما هو في الواحد بجميع الجهات ومنها ان
النفس النباتيه اسم لهذه القوى في النبات وكذا الحيوانية في
الحيوان ام هي صورة جوهريه مبدا لهذه القوى في النبات و
للحس والحركة ايضا في الحيوان ولادراك المعقولات ايضا
في الانسان ومنها ان الغاذيه هل هي مغايرة بالذات للجاذبة و
الماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هي عبارة عنها كما يشعر به
كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة
بالذات متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها
جذب عند الازدراد امساك بعد الازدراد هضم بعد الامساك
دفع بعد الانهضام ومنها ان الغاذيه على تقدير مغايرتها للبواقي
هل هي قوة فعلها التحصيل والتشبيه والالصاق ام قوى ثلث
متغايرة بالذات مبادي للافعال الثلث وميل ابن سينا الى الثاني
وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها نفس القوى الثلث لا قوة اخرى
يستخدمها لانه ليس هناك فعل آخر غير ايراد البدل والتشبيه
والالصاق ومنها انه كيف يصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة

على النظام المخصوص عن القوى التى هى اعراض قايمة بالاعضاء
لايتصور لها قدرة اوارادة اوعلم خصوصا اذا تومل فى الصور
العجيبة والاشكال الغريبة والنفوس المولفة والالوان المختلفة
الموجودة فى انواع النبات والحيوان فان العقل لايكاد يذعن
صدورها عن القوة التى سموها مصورة فان فرضنا كونها مركبة
وكون المواد مختلفة كيف وقد نطق الكتاب الالهى فى عدة مواضع
باسناد جميع ذلك الى الله سبحانه واشار الى دلالتها على كونه قادرا
حكيما وصانعا قديما والفلاسفة ايضا لما رجعوا الى الفطرة السليمة
صرحوا بان هذه القوى انما يفعل ذلك باذن خالقها القدير وموحدها
الحكيم وللانساء الحبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما فى
التعديه والتنميه والتوليد من الحركات الى الجهات المختلفة
ومن الالصاقات ومن التشكيلات لايصح بدون الادراك
وان هذه الادراك ليس للنفس الانسانيه وان هذه الافعال
دايمة فى البدن والنفس غافلة عنها ونحدس حدسا موجبا
لليقين ان الحيوانات العجم ايضا لايدرك افعال هذه القوى
فى ابدانها فاذن هو ادراك موجود اخر لا اعتنا بهذه الانواع
خاتمة لاخلاف فى ان النبات ليس بحيوان لان
المراد ما علم فيه تحقق الحس والحركة وانما الخلاف فى حيوته
فقيل هو حى لان الحيوة صفة هى مبدا التعديه والتنميه وقيل
لا اذ الحيوة صفة هى مبدا الحس والحركة الاراديه واعترض بانا
لانم انتفاء ذلك فى النبات غايه الامر انتفاء العلم بتحققه فيه
ومنهم من ادعى تحققه فيه مستشهدا بالامارات على ما سبق
ومنهم من بالغ فى اتصافه بالادراك حتى اثبت له ادراك الكليات
وهو المعنى بالعقل زعما منه ان ما يشاهد من ميل اناث النخل
الى بعض الذكور دون البعض ومثل عروقها الى الصوت الذى

فيه الماء وانحرافها فى صعودها عن الجدار المجاور لا يتاتى بدون
ذلك وهذا ينسب الى جمع من قدماء الحكماء المبحث
الثالث لاخفاء فى اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان
وان كان اشتراكا بمجرد المفهوم دون الحقيقه للقطع بان عادية
الحيوان يخالف بالنوع عاديه النبات بل صرح ابن سينا بان
عاديه كل عضو يخالف بالنوع عاديه عضو آخر ثم الحيوان يختص
بقوى اخرى مدركه ومحركه يسمى نفسانيه نسبة الى النفس الحيوانية
او الى النفس الناطقة لكونها فى الانسان اكمل منها فى ساير الحيوانات
وذلك لان الحيوان لزيادة اعتداله قد يختص بما ينفعه ويلايمه
وبما يضره وينافيه فاحتاج الى طلب النافع وهرب من الضار
وذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار
بخلاف النبات فانه ليس فى ذلك الاعتدال ولو كان فانه مركوز
فى موضعه لايمكنه التحرك عن شئ والى شئ فيكون قوة الادراك
والتحريك فيه ضايعا بل ربما يكون ضايرا ثم كلامهم متردد فى
ان القوى النفسانيه جنس للمدركة والمحركة ام بمنزلة الجنس
وكذا فى انقسام كل منهما الى ماله من الاقسام بل فى جميع الانقسامات
الواقعة فى باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول
وتمييز الذاتيات والعرضيات عسر جدا فى الحقايق المدركة
بالعيان فيما لايعرف الا من جهة الاثار ولا يعقل الا بحسب
الاضافات واعتبارات ككون الشئ مبداء التغير فى آخر
وقد يثبت يعنى ان الاطباء يثبتون جنسا آخر من
القوى يسمونها القوة الحيوانية ويجعلونها مبداء القوى
النفسانية حيث يعرفونها بالقوة التى اذا حصلت فى الاعضاء
هيات لقبول الحس والحركة وافعال الحيوة كجعل الغذا بحيث
يصلح لتعديه بدن الحيوان وكحركات الانبساط عند العصب

والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على ذلك
بان فى العضو المفلوج او الذابل قوة تحفظ عليه الحيوة وتمنعه
النقص والفساد وليست هى قوة الحس والحركة لفقدها فى
المفلوج ولا قوة التغذية لفقدها فى الذابل فهى التى نسميها القوة
الحيوانية والاعتراض عليه من وجهين احدهما انا لا نسلم انتفاء
قوة الحس والحركة فى المفلوج وقوة التغذية فى الذابل لجواز
ان يوجد القوة ولا يترتب عليها الفعل لفقد شرط او وجود مانع
فان قيل لو انتفى الشرط او وجد المانع لما ترتب حفظ الحيوة قلنا
يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال
دون البعض فان قيل القوة الواحدة لا يكون مبدء الا لفعل
واحد قلنا فاى حاجة الى ما ذكر من المقدمات والجواب ان
الفلاسفة معترفون بانتفاء القوتين فى المفلوج والذابل وثانيهما
ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن
والجواب ان الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذى به قوام الحيوة
فى الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر
المجرد بل مبدء الحركات والافاعيل المختلفة او مبدء الادراك
والتحريك الارادى اما المدركة فالحواس الظاهرة و
الناطقة لان الكلام فى القوة التى يشترك فيها الانسان وغيره من
الحيوانات واما القوة النطقية المدركة للكليات فسياتى فى
بحث النفس وكل منهما اى من قسمى القوة المدركة جنس او بمنزلة
الجنس لقوى خمس كما ان المدركة جنس او بمنزلة الجنس للقسمين
وذلك ظاهر فى الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد من نفسه
تلك الادراكات وتعلقها بما يخصها من الالات واما الناطقة
فيثبت بالبرهان كما سياتى على التفصيل ثم لا جزم للعقل بامتناع
حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء

شرط من شرايط الوجود وما يقال ان الطبيعة لا ينتقل من درجة
الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكمل جميع ما فى تلك المرتبة
فلو كان فى الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل
ما فى هذا العالم ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك كمال للنفس وهى
مستعدة لحصول الكمال ولا ضنة من جانب الواهب فلو امكن
وجود قوة اخرى ادراكية لكانت حاصلة للنفس ومنهم من
زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى عشر الفرقان من عزل
التداونا لم نجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة و
الالم وتخيلهما ونسبة ان يكون جميع الوجدانيات من الجوع
والعطش والخوف والغضب وغيرها بهذه المثابة فانا نجد عند
تحقق هذه المعانى حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها
الكلية او تخيلها بصورها الجزئية والجواب ان اللذة مثلا من
قبيل الادراكات لانها ادراك حسى او عقلى ونيل لما هو عند
المدرك كمال وخير لا من قبيل المدركات لتطلب لها حاسة يدركها
وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد
والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد
والمماسة ونحو ذلك فليست كما يظن ان مدركها حس آخر
بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين
بالبعض او بضرب من القياس والتعقل اما الحواس
الظاهرة فمنها اللمس هى قوة سارية فى الاعصاب الى جميع الجلد
واكثر اللحم والغشاء من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها
العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء ولانها لو ادركت
البعيد ايضا لم يحصل التمييز بين ما يجب دفعه وما لا يجب
فيفوت الغرض من خلق اللامسة اعنى دفع الضار وجلب

النافع واللامسة للحيوان فى محل الضرورة كالغاذية للنبات قال
ابن سينا اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس
فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى دونها
كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة
وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة
الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح و
ان يكون قبل الطلايع التى تدل على امور يتعلق ببعضها منفعة
خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق
وان كان دالا على الشئ الذى يستبقى الحيوة من المطعومات
فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الآخر على
الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شئ منها تعين على
ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد وبالجملة فالجوع شهوة
الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء ما يتكيف
بهذه الكيفيات اللمسية واما الطعوم فتطييبات فلذلك كثيرا
ما يبطل حس الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف
اللمس ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا
فى جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد و
الطحال والكلية لئلا يتأذى بما ملاقيها من الحاد اللذاع وان الكبد
مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه
لذع وكالرئة فانها دائمة الحركة فيتألم باصطكاك بعضها ببعض
ومولد للابخرة الحادة ومصب ومصعد للمواد فيتأذى بذلك
وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة للحركات بمعنى انها
يحمل الحركات اشد محمل اعصابها اقوى فلو احست
لتألمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات
واثبتها اى القوة اللامسة بعضهم للفلكيات زعما

منهم انها من توابع الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها
نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما
يكون لحدس الملائم ودفع المنافى فيكون وجودها فى الفلك
الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو
الارضيات واما الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر
كتلذذها بالملامسة والاحتكاك والجواب منع كونها من لوازم
الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود اللمس
للعنصريات بناء على ان الارض تمر من العلو الى السفل
على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملائم
وغير الملائم ففى غاية الضعف وقال ابن سينا
الى تعددها الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك
جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا
يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها
وذكر ابن سينا فى القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس
قوى كثيرة بل قوى اربع وقال فى الشفاء يشبه ان يكون
اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها
منبثة معا فى الجلد كله واحديها حاكمة فى التضاد الذى بين
الحار والبارد والثانية فى التضاد الذى بين الرطب واليابس
والثالثة فى الذى بين الصلب واللين والرابعة فى الذى بين
الخشن والاملس الا ان اجتماعها فى آلة واحدة توهم تاحدها
فى الذات وقال ايضا يشبه ان يكون قوى اللمس قوى كثيرة
يختص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة
التى بين الثقيل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التى بين الحار
والبارد فان هذه افعال اولية للحس يجب ان يكون لكل جنس
منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت فى جميع الآلات

بالسويه طب قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين
فى البدن كله انتشارهما فى اللسان لظن مبداهما قوة واحدة
فلما تميزا عرف اختلافهما وليس يجب ان يكون لكل واحدة
من هذه القوى آلة يخصها بل يجوز ان يكون آلة واحدة مشتركة
لها ويجوز ان يكون هناك انقسام فى الالات غير محسوس لنا
قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التى بين الصوت
الثقيل والحاد والتى بين الصوت الخافت والجهير وغير ذلك
فلم لا يجعل قوى كثيرة والجواب ان محسوسة الاولى هو
الصوت وهذه اعراض لها وتوابع بخلاف اللمس فان كل
واحدة من المتضادات يحس لذاتها لا بسبب الآخر ولما
كان السوال فى الذوق المدرك للطعوم المضادة ظاهرا
اجاب الامام فان الطعوم وان كثرت فبينها مضادة واحدة
بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من
التضاد غير النوع الذى بين الرطوبة واليبوسة والحكماء او
جبوا ان يكون الحاكم على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة
يسمى بالشعور والتمييز وانت خبير بان دعوى تنوع التضاد
فى الملموسات ان كانت من جهة ان تنوع المعروضات يوجب
تنوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كانت بالنظر الى
نفس التضاد العارض فلا يتم بدون برهان يعرفه ومن
سخيف الكلام ما قيل ان تباين الكيفيات الاول اعنى الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات
التوابع الحادثة من تفاعلها كالروائح والالوان والطعوم
فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقى الحواس وههنا
بحث آخر وهو ان المدرك بالحس هو المتضاد كالحرارة و
البرودة دون التضاد فانه من المعانى العقلية فكيف جعلوا

مبنى

مبنى تعدد اللامسة تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك
القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد و
البياض ولم يجعلوا ذلك انها لا تختلف من مبدا واحد بالذات
والاعتبار   ومنها الذوق هو تالى اللمس فى المنفعة
حيث يفعل ما به تقوم البدن وهو تشهيه الغذاء واختياره
وتوافقه فى الاحتياج الى الملامسة ويفارقه فى ان نفس
الملامسة لا يودى الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تودى الحرارة
بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة
بالملعبة بشرط خلوها عن طعم والا لم يود الطعم بصحة كما فى
بعض الامراض واختلفوا فى ان توسطها بان يخالطها اجزا
ذى الطعم مخالطة تنتشر فيها ثم ينفذ فيغوص فى اللسان حتى
يخالط اللسان فيحسه او بان يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية
المطعوم وتقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الاول يكون
الرطوبة واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل
للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بملامسة الحاس
للمحسوس بلا واسطة وعلى الثانى يكون المحسوس بالحقيقة
هو الرطوبة ويكون بلا واسطة   وما فى اللسان يعنى
ان المطعومات كما تفيد ذوقا قد تفيد بعضها الما اما مع تميز
فى الحس كما فى الحلو الحار واما بدونه وح يتركب من الكيفية الطعمية
ومن التاثير اللمسى شئ واحد يصير كطعم محض مثل الحرافة فانها
طعم مع تفريق بلا اسخان وكالعفوصة فانها طعم مع تجفيف
وتكثيف   ومنها الشم الجمهور على ان ادراك الروائح
بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى آلة الشم وقيل
بتبخر وانفصال اجزا من ذى الرائحة يخالطه الاجزاء الهوائية
فيصل الى الشامة وقيل بفعل ذى الرائحة فى الشامة من

غير استحالة فى الهواء ولا بتبخر وانفصال اجزاء ورد الثانى بان القليل
من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان
فى وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن
ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة حتى
او يحرق ويفنى بالكلية مع ان رايحته يدرك فى الهواء الاول
ازمنة متطاولة تمسك الفريق الثانى بان الشم لو لم يكن بالتبخر
وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذى الرايحة لما كانت الحرارة
وما يشبهها من الدلك والتبخير يذكى الروايح ولا كان البرد الشديد
يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة التشمم واللازم باطل بحكم المشاهدة
والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر
وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذى الرايحة و
كثرة اللمس والتشمم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها و
تمسك الاخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا يتجاوز
الا مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرايحة الهواء على
مسافة بعيدة ربما يبلغ مسيرة ايام على ما حكى ارسطو انه وقع
ملحمة ببلاد يونان التى لا رخم فيها فسافرت الرخم اليها للروايح
الجيف من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على
الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات
البعيدة على ما حكى يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية
ومن الفلاسفة نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس
وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها شم وفيها روايح ورد عليهم
المشاؤن بانه لا هواء هنالك متكيف ولا تحاول وتحلل واجيب
بان اشتراط ذلك انما هو فى العنصريات ومن كلمات بعض
المتاخرين انا عند اتصالنا بالفلكيات فى نوم او نفطة نشم
منها روايح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى

ما هناك

ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب
بخورا مخصوصا ولكل روحانى رايحة معروفة يستنشقونها و
يتلذذون بها وبروايح الاطعمة المصنوعة لهم يسمعون على من
يرتب ذلك ما هو مستعد له ومنها السمع قد سبق فى
بحث الصوت ما يغنى عن شرح هذا الموضع والمراد بالهواء
المتوسط هو التموج الحاصل للصوت سواء كان معلولا للقرع
او للقلع ومعنى توسطه بين القارع والمقروع كونه بين الجسم
الذى يفعل الصدم بعد الصدم وبين تجويف الصماخ وهذا
ظاهر وانما الاشكال فى عبارة الشفاء وهو ان السامعة قوة
مرتبة فى العصب المتفرقة فى سطح الصماخ يدرك صورة ما
يتادى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع
ومقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتادى
تموجه الى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ ويحركه
بشكل حركته حيث اقتصر فى سبب الصوت على القرع
مع تصريحه بانه قد يكون القلع ولا يمتنع اشارة الى دفع
اشكالين احدهما ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على هيئته
من تقطيعات الحروف وتشكيلاتها عند دخوله فى المنافذ
الضيقة ومصادماته للجدران الصلبة وثانيهما ان الهواء
الحامل للصوت ان قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه
الا واحد من الحاضرين لانه بمجموعه لا يصل الا الى صماخ واحد
وان قام بكل جزء منه لزم ان يسمعه كل سامع مرارا بعدد ما يتادى
اليه من اجزاء الهواء المتموج فمما يحكى يعنى ان كان
حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتماس
الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع النفوذ
فى جرم الفلك لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم

يعتنقون باقوالهم
اساطين اى حكماء

سنون للفلكيات اصوات عجيبه ونغمات غريبه يتحير من سماعها
العقل ويتعجب منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه عرج
بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفا جوهر نفسه وذكاء
قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع
الى استعمال القوى البدنيه ورتب عليها الالحان والنغمات
وكمل علم الموسيقى   ومنها البصر فقد تقرر فى علم التشريح
انه ينبت من الدماغ ارواح سبعه من العصب فالزوج الاول
مبداوه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار البطنين
الزائدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى وهو صغير مجوف يتيامن
النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان
على تقاطع صليبى ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت
يسارا الى الحدقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة فى
المحال المذكورة هو ان الافة فيها يوجب الافة فى تلك القوى
واختلفوا فى كيفيه الابصار فقيل انه بانطباع شبح المرئى فى
جزء من الرطوبة الجليدية التى يشبه البرد والجمد فانها مثل
مرآة فاذا قابلها متلون مضئ انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع
صورة الانسان فى المرآة لا بان ينفصل من المتلون شئ
ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته فى المرآة وفى
عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة
مع توسط الهواء المشف ولما اعترض على هذا بوجهين احدهما
ان المرئى ح يكون صورة الشئ وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون (الذى لا لون له فلا يستر ما وراءه)
بانا نرى نفس هذا المتلون وثانيهما ان شبح الشئ مساو له فى المقدار
والا لم يكن صورة له ومثالا وح يلزم ان لا يرى ما هو اعظم من
الجليدية لان امتناع انطباع العظيم فى الصغير معلوم بالضرورة
اشار الى الجواب بانه اذا كان رؤية الشئ بانطباع شبحه كان

المرئى

المرئى هو الذى انطبع شبحه لا نفس الشبح كما مر فى العلم وبان
شبح الشئ لا يلزم ان يساويه فى المقدار كما يشاهد من صورة الوجه
فى المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشئ فى الشكل واللون
دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار الشئ العظيم وادراك
البعد بينه وبين الرائى بمجرد انطباع صورة صغيرة منه فى
الجليدية ومادتها بواسطة المصبوب فى العصبتين الى الباصرة
وقيل ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروطة
رأسه عند العين وقاعدته المرئى ثم اختلفوا فى ان ذلك المخروط
مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة فى الجانب الذى يلى الرأس
متفرقة فى الجانب الذى يلى القاعدة وقيل لا على هيئة المخروط
بل على استواء لكن ملتئمة طرفه الذى يلى العين ويضطرب طرفه
الآخر على المرئى وقيل الشعاع الذى فى العين يكيف الهواء
بكيفيته ويصير الكل آلة فى الابصار وقيل لا شعاع ولا انطباع و
انما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذى فيه صقيله
فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع للنفس علم
اشراقى حضورى على المبصر فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة
جلية والحق ان الابصار بمحض خلق الله عند فتح العين
والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع اى القول
بانطباع شبح المرئى فى الرطوبة الجليدية والقول بخروج من العين
على هيئة المخروط تمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة
ان العين جسم صقيل نورانى وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون
انطبع فيه شبحه كالمرآة واما الكبرى فظاهره واما الصغرى فلما
يشاهد من النور فى الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه و
فلا كذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا
انفه نظر بحوانح قد يرى عليه دايرة من الضياء واذا انتبه من النوم قد

مضرها قرب منه وما لم تعقده وذلك لامتلا العين من النور
فى ذلك الوقت واذا غمض احدى العينين تسع ثقبة العين
الاخرى وما ذاك الا لان جوهرا نورانيا يملاه ولانه لولا انصباب
الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت ثقبتا الانف
مجوفتين وهذا بعد تمامه انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار
به وثانيها ان ساير الحواس انما يدرك بان ياتى صورة المحسوس
اليها لا بان يخرج منها شئ الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه
تمثيل بلا جامع وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض منها
تبقى صورتها فى عينه زمانا وربما ان الصورة فى خياله لا عينه
كما اذا غمض العين ورابعها ان الشئ بعينه اذا قرب من الرائى
يرى اكبر مما بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع على مخروط
من الهواء المشف راسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئى
حتى انه وتر لزاوية المخروط ومعلوم ان وترا بعينه كلما قرب
من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس
والشبح الذى فى الزاوية الكبرى اعظم من الذى فى الصغرى
وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على
ما هو راى الانطباع لا القاعدة على ما هو راى خروج الشعاع
فانها لا تتفاوت ورد بانا لا نم انه لا سبب سوى ذلك كيف و
اصحاب الشعاع ايضا يثبتون سببه على ان استلزام عظم
الزاوية الرؤية عظم المرئى وصغرها صغره محل نظر والى ما ذكرنا
من وجوه الرد اشار بقوله وهو ضعيف تمسك القائلون
بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه
للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع فى البعيد ومن
كثر شعاع بصره مع غلظ كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة فى
المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع

لما تفاوت

لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان
شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا
فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه
لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها
ان الانسان اذا نظر الى ورقة وراها كلها لم يظهر له منها الا السطر
الذى يحدق نحوه البصر وما ذاك الا بسبب سقوط سهم
مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى
فى الظلمة كان نورا انفصل من عينه واشرف على انفه واذا غمض
عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين
عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لا يدل على المطلوب
اعنى كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان فى العين نورا
ونحن لا ننكر ان فى آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى
بالروح الزاهرة يرتسم منها بين العين والمرئى مخروط وهى يدرك
المرئى من جهة زاويته التى عند الجليدية يشتد حركتها عند رؤية
البعيد فيتحلل لطيفها ويفتقر الى تلطيف اذا غلظ وتكسف اذا
ضعف ورق فوق ما ينبغى ويحدث منها فى المقابل القابل اشعة
واضواء يكون قوتها فيما يحاذى مركز العين الذى هو بمنزلة الزاوية
للمخروط وادراكه اقوى واكمل ويشبه ان يكون هذا مراد القائلين
بخروج الشعاع بجمهور منهم على ما خرج به ابن سينا والا فهو باطل
قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذى هو من قبيل الاعراض
فظاهر وان اريد جسم شعاعى يتحرك من العين الى المرئى ولانا
قاطعين بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط فى لحظة على
نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح
خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعى من غير قاسر ولا
ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ فى الافلاك ويخرقها ليرى

الكواكب وان لا يشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في
الاصوات حيث ينقلها الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر
قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس
كذلك بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وايضا يلزم
ان يرى ما في الحرف لكثرة المسام فيه بدليل الترشح دون
ما في الزجاج او الماء ولو كان رويه ما فيهما من جهة المسام لتوقف
ان يكون بقدرها من غير ان يرى الشي بمجموعه وبمثل هذه الادلة
والامارات يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع
العين وايصاله بالمرئي   هذا والقول بخروج الشعاع
يوبد ان علم المناظر والمرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين
وهو الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين
على المرئي كما يقع من الشمس والقمر وساير الاجسام المضيه
على ما يقابلها على هيئة مخروط راسه عند المضي وقاعدته عند
المرئي فيرى الشي اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق
فيضيق زواياه التي عند الباصرة ويضيق لذلك الدايرة التي عند
البصر وكلما ازداد الشي بعدا ازدادت الزوايا والدايرة صغرا
الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار ويرى الشي
في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة
واما في الماء فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه ينعطف على سطح
الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعي النافذ مستقيما
ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء
واما اذا بعد فيرى في موضعين لكن رويتها بالامتدادين المتمايزين
وكذا اذا غمزنا احد العينين ونظرنا الى القمر نراه قمرين لان الامتداد
الشعاعي الخارج منها ينحرف عن المحاذاة فلا يلتقي مودى الامتدادين
في الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئي اثنين

وهكذا في الاحول وفيما اذا وضعنا السبابة والوسطى على العين
مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين وكذا
اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا بالشعاع
النافذ فيه وفي السماء قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء
الى السماء ومن هذا القبيل روية الشي في المراة وذلك ان
الشعاع الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى
جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه بشرط
ان يكون جهة مخالفة لجهة الرائي واما السبب في روية الشجر
على شط النهر منعكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس
منه الى راس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفل من
موضع ابعد من الرائي الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه
والنفس لا يدرك الانعكاس لتعودها بروية الاشيا على استقامة
الشعاع فبحسب الشعاع المنعكس ممتدا في الماء فيرى راس
الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منهم وباقي اجزائه على الترتيب
الى قاعدة الشجر فيراه منعكسا وبيان ذلك بالتحقيق في علم المناظر
وقد يشترط في الابصار بمعنى الفلاسفة وتبعهم المعتزلة
ان الابصار يتوقف على شرايط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله
معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرويه عند انتفاء شي
من تلك الشرايط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما
الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار لجاز ان يحضر بين ايدينا جبال شاهقة
ورياض رايقة ونحن لا نبراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان
اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد
الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند
العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية
على ما سبق تحقيقه ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرايط

انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون
الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما في الاخرة
في حكم المقابل يعني كما في روية الوجه في المراه وأما الحواس الباطنة
هي ايضا على حسب ما وجدناه خمس وان احتمل امكان غيرها وما
يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما يدركه
الصور او المعاني والمعينه اما حافظة للصور او المعاني واما متصرفه
فيها فوجه ضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة
على الادراك اما الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح
النفس فهي القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة
بالتادي اليها من طرف الحواس ويدل على وجودها وجوه احدها
انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا
الاصفر هو هذا الحلو وهذا المسموم وكل من الحواس الظاهرة
لا يحضر عندها الا نوع مدركاته فلا بد من قوة يحضر عندها جميع
الانواع ليصح الحكم بينها ثم ان النائم او المريض كالمبرسم يشاهد صورا
جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من الحواس الظاهرة فلا بد من
قوة بها المشاهدة ثم انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما
والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك الا ان لنا قوة غير
البصر يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا على وجه يتصل
الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث نشاهد
خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك
على ما ذكره الامام مكابرة والى هذا اشار في المتن ما ذكر من ضرورة
انه لا يرتسم في البصر الا المقابل او ما هو في حكمه واما قوله فمساه
على ان صور المحسوسات لا يرتسم في النفس فاشارة الى جواب
اعتراض آخر وهو انه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة
كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس وكذا الصور

التي

التي يشاهدها المريض والنائم وصور المحسوسات المحكوم فيها
بالبعض على البعض كهذه الصفرة والحرارة وغيرها الا يرى انا نحكم
بالكلي على الجزئي كحكمنا بان هذه الصفرة لون وزيد انسان مع
القطع بان مدرك الكلي هو النفس فاذا كان الحكم بين الشيئين
مستلزما لحضورهما عند الحاكم كان الجزئي حاضرا عند النفس
مرتسما فيها كالكلي فلا يثبت الحس المشترك وتقرير الجواب انا
معترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم بينهما
هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء بل في آلتها فلا
بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان
يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامها في آلتين
كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون الارتسام الكلي في النفس و
الجزئي في الآلة فلا يثبت آلة مشتركة غاية الامر انه لا يكفي الحواس
الظاهرة ليصح الحكم حالتي الحضور والغيبة بل يكون لكل حس ظاهر
حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق اعني
ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعقب وكذا اللمس
والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة المذوق او
اللمس اولا وعلى وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا
كيف والآفة في الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس بخلاف
الآفة في العصب ومن هيهنا يقال ان ابتدا الذوق في اللسان
وتمامه في العصب الآتي اليه من الدماغ وكماله عند الحس المشترك
وكذا في ساير الاحساسات ومنها الخيال استدل على
ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول ان لصور المحسوس
قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان ولا بد لهما من
مبدأين متغايرين لما يقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين
ومبدا القبول هو الحس المشترك فمبدا الحفظ هو الخيال وانما

احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشئ ثانيا فلو لم
يعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التميز بين النافع والضار ق
اعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد
اجتمعا فى قوة واحدة سميتموها الخيال وبان الحس المشترك
مبدا لادراكات مختلفة هى انواع الاحساسات وبان النفس تحصل
الصور العقلية وتتصرف فى البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون
مبدا الاثرين واجيب بان الخيال لابدان تكون فى محل جسمانى فيجوز
ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل
الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها وكيفيتها اعنى اليبوسة وبان
مبدائية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هى لاختلاف الجهات
اعنى طرق البادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس
وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب يدفع
اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول و
الحفظ بحيث اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك
من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ او انواع
الادراكات فى شئ واحد لا تقدح فى قولنا الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد الثانى ان الصور الحاضرة فى الحس المشترك قد تزول
بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد
تزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو الذهول
فلولا انها مخزونة فى قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك
من جهتها لما بقى فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز
ان لا يكون محفوظة الا فى الحس المشترك ويكون الحضور و
الادراك بالتفاوت النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو
كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما
حضور لصورة المحسوس فى الحس المشترك من جهة الحواس

بالتفاوت النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل
المذوق ذوقا وكذا البواقى بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس
والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا الى
الحضور عند الحواس والغيبة عنها والى قوة الارتسام وضعفه
ولا يكون الادراك والحفظ الا فى قوة واحدة واضعف
بينهما الابطال احتج الامام على ابطال الخيال بان من طاف فى العالم
ورأى البلاد والاشخاص الغير المحدودة فلو انطبعت صورتها
فى الروح الدماغى فاما ان يحصل جميع تلك الصور فى محل
واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة
محل فيلزم ارتسام صورة فى غاية العظم فى جزء فى غاية الصغر
والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهو باطل فانه لا استحالة
ولا استبعاد فى توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا ارتسام
صورة العظيم فى محل الصغير وانما ذلك فى الاعيان الحالة فى
محالها حلول العرض فى الموضوع او الجسم فى المكان
ومنها الوهم هى القوة المدركة للمعانى الجزئية الموجودة فى
المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان
مدرك العداوة الكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعانى
ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصور اعنى ما يدرك
بها فلا يحتاج الى تقييد المعانى بغير المحسوسة فادراك تلك
المعانى دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها مما لم تتادى من
الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية
دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا يدرك
الجزئيات بالذات هذا مع وجودها فى الحيوانات العجم كادراك
الشاة معنى فى الذئب توجه الكلام فى ان القوة الواحدة لما
جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز

ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا
من احكام الوهم ما اذا راينا اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فيكون
مدركا للصفرة والحلاوة والعسل جميعا ليصح الحكم وبان مدرك
عداوة الشخص مدرك ضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو
النفس فيكون المجموع من الصور والمعانى حاضرا عندها بواسطة
الالات كل منها بالتها الخاصة ولا يلزم كون محل الصور والمعانى
قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات
العجم التى لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومنها الحافظة هى
الوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرها ان قوة القبول غير
قوة الحفظ والحافظ للمعانى غير الحافظ للصور ويسميها قوم ذاكرة
ادبها الذكر اعنى ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه وسيذكره
ادبها التذكر اعنى الاحتيال لاستعراض الصور بعد ما اندرست
ومنها المتصرفة اى فى الصور الماخوذة عن الحس والمعانى
المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن
بعض كتصور انسان له راسان او لا راس له وتصور العدو صديقا
وبالعكس وهى دايما لا يسكن يوما ولا نقطة وبها تفحص والحد
الاوسط باستعراض ما فى الحافظ وهى المحاكية للمدركات والهيات
المزاجية وينتقل الى الضد والشبه وليس من شانها ان يكون
عملها منتظما بل النفس هى التى يستعملها على اى نظام يريد اما
بواسطة القوة الوهمية من غير تصرف عقلى وح يسمى متخيلة او
القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وح يسمى مفكرة
خاتمة قد علم بالتشريح ان للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن
الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى
المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الاول
من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل

على

٤٥

على كون الخيال فى مؤخر البطن الاول وكون المتخيلة فى البطن الاوسط
وكون الوهم فى مقدم البطن الاخير وكون الحافظة فى آخره واما
الدليل على تعدد هذه القوى فهو اختلاف الاثار مع ما يقرر
عندهم من ان الواحد لا يكون مبدا للكثير فان قيل القاعدة على تقدير
ثبوتها انما هى فى الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون
مدرك الكل هو النفس الناطقة وقوة واحدة باعتبار شرايط
والات مختلفة قلنا كون المدرك هى النفس والقوى الجسمانية
الات لها مذهب جميع المحققين الا انه يشكل بوجود الادراكات
للحيوانات العجم واما كون المدرك قوة واحد جسمانية وهذه
المحال آلات لها فمما لا سبيل اليه اذ لا يعقل لبه العضو لقوة جسمانية فما
لا يكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات المورودة
فى المقامين اعنى اثبات تعدد القوى وتعيين محالها وقد يقال
فى تعيين محالها بطريق الحكمة والعناية ان الحس المشترك ينبغى
ان يكون فى مقدم الدماغ ليكون موسا من الحواس الظاهرة فيكون
التادى اليه سهلا والخيال خلفه لان خزانة الشئ ينبغى ان يكون
كذلك ثم ينبغى ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية
بحذاء معانيها الجزئية والحافظ بعده لانها خزانته والمتخيلة فى
الوسط ليكون قريبة من الصور والمعانى فيمكنها الاخذ منهما
بسهولة وتردد ابن سينا يشير الى ما قال فى الشفاء يشبه
ان يكون القوة الوهمية هى نفسها المتذكرة والمتخيلة والمفكرة
وهى نفسها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة
ومتذكرة فيكون مفكرة بما يعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بما
ينتهى اليه عملها وله تردد ايضا فى ان الحافظ مع المتذكرة اعنى المسترجعة
لما غابت عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان ام قوة واحدة
واقتصر الاطباء لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة

القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى
وتحقيق انواعها بل الى معرفة افعالها ومواضعها وكانت الآفات
العارضة لها قد تجانس اقتصروا على قوة فى البطن المقدم من الدماغ
سموها الحس المشترك والخيال واخرى فى البطن الاوسط سموها
المفكرة وهى الوهم واخرى فى البطن المؤخر سموها الحافظة
والمذكره واما المحركة لم يبسط الكلام فى القوى المحركة
بسيطة فى القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا يتعلق بهذه
بعلقها بتلك والمراد بالمحركة اعم من الفاعل للحركة والباعثة عليها
ويسمى شوقيه وشوقيه وينقسم الى شهويه وهى الباعثة على الحركة
نحو ما يعتقد او يظن نافعا وغضبيه وهى الباعثة على الحركة
نحو ما يعتقد او يظن ضارا واما الفاعلية فهى قوة من شانها
ان يبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبداها
ليبسط العضو المتحرك اى يزداد طولا وينتقص عرضا او تقبضه
بتمديد الاعصاب الى جهة مبداها لينتقص العضو المتحرك اى
يزداد عرضا وينقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب
ومن جسم شبيه بالعصب نبت من اطراف العظام يسمى رباطا
عقبا ومن لحم احتشى به الفرج التى بين الاجزاء المتسقة الحاصلة
باشتباك العصب والرباط ومن غشاء يجللها والعصب جسم نبت
من الدماغ او النخاع ابيض لدن لين فى الانعطاف صلب فى
الانفصال واما مبدا الشوق قد يتوهم ان من القوى
المحركة قوة اخرى هى مبدا قريب للشوقية بعيد للفاعلية كالقوة
التى ينبعث شوق الآلف بالشئ الى مالوفه وشوق المحبوس
الى خلاصه وشوق النفس الى الفعل الجميل فاشار الى ان ذلك
من قبيل القوى المدركة لان مبداء الشوق والنزوع تخيل او تعقل
ثم بعض هذه القوى يعنى المدركة والمحركة قد تفقد فى بعض

انواع الحيوان كالبصر فى العقرب والخيال فى الفراشة او اشخاصه
بحسب الخلقة كالاكمه ومن ولد مفقود بعض الحواس او الحركات
او بحسب العارض كمن اصابه آفة اخلت ببعض ادراكاته او حركاته
المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان اولهما
فى النفس والثانى فى العقل لما عرفت من ان الجوهر المجرد ان تعلق
بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل وقد يطلق
لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادى كالنفس النباتية التى هى
مبدا افاعيله من التغذيه والتنميه والتوليد والنفس الحيوانيه
التى هى مبدا الحس والحركة الاراديه ويجعل النفس الارضية اسما لهما
وللنفس الناطقة الانسانيه فيعرف بانها كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى
حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع فى ذاته ويسمى كمالا اول
كهيئة السيف للحديده او فى صفاته ويسمى كمالا ثانيا كساير ما يتبع النوع
من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان
فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول قلنا نعم بالنظر الى ما هو
بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد ما لم يكن
واما بالنظر الى ذات الجسم فكمال ثانى والمراد بالجسم ههنا الجنس
اعنى الماخوذ لا بشرط ان يكون وحده ولا وحده بل مع تجويز ان
تقارنه غيره وان لا تقارنه لانها الطبيعة الجنسيه الناقصة التى انما
يتم ويكمل نوعا بانضمام الفصل اليه لا الماخوذ بشرط ان يكون وحده
لانها مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة
اليه صورة لا كمال يجعله نوعا بالفعل وقد سبق تحقيق فى بحث
الماهيه وانما اخذ الجسم فى تعريف النفس لانه اسم لمفهوم اضافى
هو مبدا صدور افاعيل الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه
جوهرا او عرضا مجردا او ماديا فلا بد من اخذه فى تعريف
النفس لا من حيث ذاتها بل من حيث لها تلك العلاقة كالسافل

في تعريف الثاني والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي و ما الالي ما يكون له قوى
وآلات مثل العادية والثامنة ونحو ذلك فخرج بالقيود السابقة الكمالات
الثانية وكمالات المجردات والاعراض وهيات المركبات الصناعية
وبالالي صور البسايط والمعدنيات اذ ليس فعلها بالآلات لا يقال
قد ذي حيوة بالقوة معنى عن ذلك لانا نقول ليس معناه ان
يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع افاعيل الحيوة و
الالم يصدق التعريف الا على النفس الانسانية دون النباتية و
الحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال
الاحياء وان لم تتوقف على الحيوة ولا خفاء في ان البسايط والمعدنيات
كذلك وفايدة هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند
من يرى ان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الكواكب
والافلاك الجزئية بمنزلة آلات له فيكون جسما اليا الا ان ما يصدر
عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة
يكون دايما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية
وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات
فانها ليست دايمة بل قد يكون بالقوة واما عند من يرى ان
لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الالية فلا حاجة الى
هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى انه
انما يذكر عوض قولهم الي فيقال كمال اول طبيعي لجسم ذي حيوة
بالقوة وعبارة القدماء كمال اول طبيعي لجسم الي واحترز بالطبيعي
عن الكمالات الصناعية كالتشكيلات الحاصلة بفعل الانسان ثم قال
وقد يقال اول لجسم طبيعي الي بتاخير طبيعي وهو ما غلط في النقل
واما مقصودية المعنى الذي ذكرنا فظهر اه ما يقال من ان بعضهم
رفع طبيعي صفة لكمال ليس معناه انه يرفع مع التاخير صفة
لكمال و يخفض بعده الى صفة فانه في غاية القبح وكذا لو رفع

ح الي ايضا صفة لكمال مع ذكر ذي حيوة صفة لجسم بل معناه انه
يعدم فيرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفة الكمال
فقال كمال اول طبيعي لجسم الي فان قيل فعلى ما ذكر من ان قد ذي
حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال لجسم طبيعي
الي معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا
بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاولى باعتبار
افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه
لا يتناولهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدا له فعل ما دخلت
صور البسايط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت
النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا
مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا
وليس للنفوس من السماوية اختلاف افعال والات على انه
ايضا موضع نظر لما ذكر في الشفاء من ان النفس اسم لمبدا صدور
افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في
انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما به على المذهبين لان فعل
النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل على
انهاج مختلفة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح فان
قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه بها يتم ويتحصل نوعا
كذلك هي صورة له من حيث انها تقارن المادة فيحصل جوهر
نباتي او حيواني وقوة له من حيث انها مبدا صدور افعاله فلم اورد
في تعريفها الكمال على الصورة والقوة وما ذكر وامن انا نجد بعض
الاجسام يختص بصدور اثار مختلفة عنها فيقطع بان ذلك
ليس لجسميتها المشتركة بل لمبادي خاصة نسميها نفسا ربما يشعر بان
الاولى ذكر القوة قلنا اما ايثاره على الصورة فلانها بالحقيقة اسم
لما يحل المادة فلا يتناول النفس الانسانية المجردة الا بتجوز او

تحديد اصطلاح ولانها تعاس الى المادة والكمال الى النوع ففى تعريف
المعنى الذى به يتحصل الجسم فيصير احد الانواع ومصدر الافعال
يكون المقيس الى امر هو نفس ذلك المتحصل اولى من المقيس الى
امر بعيد لا يكون موضعه الا بالقوة ولا ينسب اليه شئ من الافاعيل
هذا ملخص كلام الشفاء وتقرير الامام ان المقيس الى النوع اولى المقيس
لان فى الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزءا منه من غير
عكس ولان النوع اقرب لان الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه
ان النفس تعاس الى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة التى انما تتحصل
ويتم نوعا بانضياف الفصل بل النفس فتعريفها بالكمال
المقيس الى النوع الذى هو اقرب الى الجنس من حيث انها تتحد
ان فى الوجود لا سيما ان الا فى العقل بان احدهما منهما وذلك
متحصلا لا يكون اولى وهذا قد يتوهم ما ذكره الامام ان النفس
كمال بالقياس الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة ما يضاف
الفصل اليها تكميل النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية كمل
على ما صرح به فى المواقف وح يكون توسيط النوع وكونه اقرب
الى طبيعة الجنس مستدركا وهو فاسد على ما لا يخفى واما ايثاره
على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدا الفعل كالتحريك ومبدا
القبول والانفعال كالاحساس وكلاهما معتبر فى النفس و
فى الاقتصار على احدهما مع انه اخلال بما هو مدلول النفس
استعمال المشترك فى التعريف وكذا فى اعتبارهما جميعا ولان
الشئ انما يكون نفسا بكونه مبدا الاثار ومكمل النوع ولفظ القوة
لا يدل الا على الاول بخلاف لفظ الكمال ولا شك ان تعريف الشئ
بما ينبئ عن جميع الجهات المعتبرة فيه يكون اولى ففى الجملة لما
امكن تفسير النفس بما نعم السماوية والارضيات ثم تمييز
كل ما يخصها وكان ذلك اقرب الى الضبط اثره فى المتن فان قيل

قد ذكروا

قد ذكروا ان للسماويات حسا وحركة وتعقلا كليا فعلى هذا لا يصلح
ذلك مميزا للحيوانية والانسانية قلنا ذكر فى الشفاء ان المراد
بالحس ههنا ما يكون على طريق الانفعال وارتسام المثال وبالتعقل
ما هو شان العقل الهيولانى والعقل بالملكة وامر السماويات
ليس كذلك ثم مقتضى قواعدهم يعنى ان مقتضى ما ذكروا
من ان كل نفس مبدا الاثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام
صورة نوعية هى جوهر حال فى المادة وان البدن الانسانى
يتم جسما خاصا ثم يتعلق به النفس الناطقة يقتضى ان يكون فى الانسان
نفس هى مبدا تعقل الكليات وكذا فى كل حيوان لخواصه واخرى
مبدا الحركات والاحساسات واخرى مبدا التغذية والتنمية و
توليد المثل لكن ذكر فى شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر
كذلك بل المركبات منها ما له صورة معدنية تقتصر فعلها على
حفظ المواد المجتمعة من الاستعصاب المتضادة بكيفياتها
المبدا عنه الى الانفكاك لاختلاف سولها الى امكنتها المختلفة
ومنها ما له صورة تسمى نفسا نباتية يصدر عنها مع الحفظ المذكور
جمع اجزاء اخر من الاستعصات واضافتها الى مواد المركب
وصرفها فى وجوه التغذية والانماء والتوليد ومنها ما له صورة
تسمى نفسا حيوانية يصدر عنها مع الافعال النباتية والحفظ
المذكور الحس والحركة الارادية ومنها ما له نفس مجردة يصدر
عنها مع الافعال السابقة كلها النطق وما يتبعه
وعندنا يعنى لما ثبت عند المتكلمين اختلاف انواع الاجسام
واسناد الاثار اليها لا يحتاج الى فصول منوعة ومبادى مختلفة
سوا اثبات النفس على ادلة السمعية والتنبيهات العقلية
مثل ان البدن واعضائه الظاهرة والباطنة دائما فى التبدل
والتحلل والنفس بحالها وان الانسان الصحيح العقل قد يغفل

عن البدن واجزائه ولا نعقل بحال عن وجود ذاته وانه قد يريد ما
يمانعه البدن مثل الحركة الى العلو وبالجملة قد اختلفت كلمة الفريقين
فى حقيقة النفس وقيل هى النار السارية فى الهيكل المحسوس وقيل
الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اى الشهوة
والغضب وقيل الاخلاط الاربعة قيل الدم وقيل نفس كل شخص
مزاجه الخاص وقيل جزء لا يتجزى فى القلب وكثير من المتكلمين على
انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وكان هذا
مراد من قال هى هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة اى
التى من شانها ان يحس بها وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية
للجسم الذى يتولد منه الاعضاء نورانى علوى خفيف حى لذاته
نافذ فى جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد فى الورد و
النار فى الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال بقاؤه فى الاعضاء حيوة
وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة
فى القلب سارية فى الاعضاء من طريق الى العروق الضاربة او متكونة
فى الدماغ نافذة فى الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن واختيار
المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد فى ذاته
متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ما ذكره
المتكلمون من الروح القلبى المتكون فى جوف الايسر من بخار الغذاء
ولطيفه وتفيده قوة بها يسرى فى جميع البدن فيفيد كل عضو
قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احتج القايلون
بكونها من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان المدرك للكليات
اعنى النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلى على
الجزئى كقولنا هذا الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لا بد ان
يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا اذا
لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير

الانسان

الانسان من الحيوانات مدرك الجزئيات مع الاتفاق على انا لا نثبت
لها نفوسا مجردة ورد بانا لا نم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو
اللامس بل النفس بواسطته ونحن لا نسلم فى ان المدرك الكليات
والجزئيات هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالالات
واذا لم يجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين
والانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه بان يستلزم اما اثبات
النفوس المجردة للحيوانات الآخر واما جعل احساساتها للقوى
والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع
بعدم التفاوت الثانى ان كل احد منا نعلم قطعا ان المشار اليه
بانا وهو معنى النفس متصف بانه حاضر هناك وقايم وقاعد
ماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف بخاصة
الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات هى
بعينها ادراكات المشار اليه بانا اعنى النفس مثل ادراك حرارة
النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك من المحسوسات
فلو كانت النفس مجردة بل مغايرة للبدن امتنع ان يكون صفتها
عين صفته والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على
الحقيقة لكن كثيرا ما نشير به الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من
التعلق فحيث يوصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود و
كادراك المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء
والقوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن وليس معنى هذا
الكلام انها لشدة تعلقها بالبدن واستغراقها فى احواله تغفل
فتحكم عليها بما هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحايف
ليلزم كونها فى غاية الغفلة الثالث انها لو كانت مجردة لكانت
نسبتها الى جميع الابدان على السواء فلم يتعلق ببدن دون
آخر وعلى تقدير التعلق جاز ان ينتقل من بدن الى بدن وح لم

يجب القطع بان زيدا الآن هو الذى كان بالامس ورد بانا لا نمنع ان نسبتها
الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق بمزاجه واعتداله الا تلك
النفس الفايضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص الرابع
النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب
البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول فى النار وعرضها
عليها وكالرفرف حول الحبارة وكونها فى قناديل من نور او فى
جوف طيور خضر وامثال ذلك ولا خفاء فى احتمال النار بل وكونها
على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القايلون بتجرد النفوس زعما
منهم ان مجرد مغايرتها للبدن تفيد ذلك وقد يستدل بانها لا دليل
على تجردها فيجب ان لا يكون مجردة لان الشئ انما تثبت بدليله
وهو مع ابتنائه على القاعدة الواهية معارض بانه دليل على كونها
جسما او جسمانيا فيجب ان لا يكون كذلك احتجوا اى
القايلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها يكون محلا لامور يمتنع
حلولها فى الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما
بيان كونها محلا لامور هذا شانها فلانها يتعقلها وقد سبق ان
التعقل انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال والمادى لا يكون
صورة للمادى ومثالا له واما بيان تلك الامور وامتناع حلولها
فى المادة فهو ان من جملة معقولاتها الواجب وان لم يكن تعقله
بالكنه والجواهر المجردة وان لم يقل بوجودها فى الخارج اذ لا بد
تعقل المعنى فيحكم بانه موجود او ليس بموجود ثم لا خفا فى امتناع
حلول صورة المجرد فى المادى ومنها المعانى الكلية التى لا يمنع
نفس تصورها الشركة كالانسانية المتناولة لزيد وعمرو فانها
يمتنع اختصاصها بشئ من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير
مما لا ينفك عنه الشئ المادى فى الخارج بل يجب تجردها عن جميع
ذلك والا لم يكن متناولة لما ليس له ذلك والحاصل ان الحلول فى

للمادى

المادى يستلزم الاختصاص بشئ من المقادير والاوضاع والكيفيات
والكلية تنافى ذلك فلو لم يكن النفس مجردة لم تكن محلا للصور الكلية
عاقلة لها واللازم باطل ومنها المعانى التى لا تقبل الانقسام كالوجود
والوحدة والنقطة وغير ذلك والا لكان كل معقول مركبا من
اجزاء غير متناهية بالفعل وهو مح ومع ذلك فالمطلوب
وهو وجود ما لا ينقسم حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات
واذا كان من المعقولات ما هو واحد غير منقسم لزم ان يكون
محله العاقل له غير جسم بل مجردا لان الجسم والجسمانى منقسم وانقسام
المحل مستلزم لانقسام الحال فيما يكون الحلول لذات المحل كحلول
السواد والحركة والمقدار فى الجسم لا لطبيعة يلحقه كحلول النقطة
فى الخط لتناهيه وكحلول الشكل فى السطح لكونه ذا نهاية واحدة
او اكثر وكحلول المحاذاة فى الجسم من حيث وجود جسم آخر على
وضع منه وكحلول الوحدة فى الاجزاء من حيث هى مجموع و
منها المعانى التى لا يمكن اجتماعها الا فى المجرد دون الجسم كالضدين
وكعدة من الصور والاشكال فانه لا تزاحم بينها فى العقل بل يتصورها
ويحكم فيما بينها بامتناع الاجتماع فى محل واحد من المواد الخارجية
حكما ضروريا وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها
اربعة بان يقال لو كانت النفس جسما لما كانت عاقلة للمجردات
وللكليات او للبسايط او للمتمانعات والجواب ان مبنى هذا
الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل
الشئ يكون بحلول صورته فى العاقل لا بمجرد اضافة بين العاقل
والمعقول ومنها ان النفس لو لم يكن مجردة لكانت منقسمة و
لم يجز ان يكون جوهرا وضعيا غير منقسم كالجزء الذى لا يتجزى
ومنها ان الشى اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة
يمتنع حلولها فى المادى ولم يجز ان يكون حالة فى جسم عاقل

لكنها اذا وجدت فى الخارج كانت ذلك الشئ المجرد ومنها ان
صورة الشئ اذا اختصت بوضع و مقدار وكيفية لحلولها فى جسم
كذلك كان الشئ ايضا مختصا بذلك ولم يجز ان يكون فى ذاته
غير مختص بشئ من الاوضاع والكيفيات والمقادير ومنها ان
الشئ اذا لم يقبل الانقسام كانت صورتها الحاصلة فى العاقل
كذلك ولم يجز ان يكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون الشئ
غير منقسم لذاته ولا الحلول فى منقسم ومنها ان الشيئين اذا كانا
بحيث اجتماعهما فى محل كالسواد والبياض كانت الصورتان ممتنع
الحاصلتان منهما فى الجوهر العاقل كذلك وقد سبق ان صورة
الشئ قد يخالفه فى كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما فى العاقل
لا يجوز ان يكون بقيام كل منهما بجزء منه ومنها ان انقسام المحل
يستلزم انقسام الحال فيه لذاته ليمتنع حلول البسيط فى العاقل
الجسمانى المنقسم البتة بناء على نفى الجزء الذى لا يتجزى ولا يخفى
ان بعض هذه المقدمات مما قامت عليه الحجة   الثانى
اى من وجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة بصفات لا
يوجد للماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان
الاول انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الادراكات
وضعف القوى البدنية ضعف وكلال بل ربما يصير اقوى
واقدر على الادراك ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك وهذا
يمكن ان يجعل وجوها احدها انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها
وثانيها ان النفس لا يضعف فى التعقل عند ضعف البدن و
اعضائه وقواه بل يثبت او يزيد فان الانسان فى سن الانحطاط
يكون اجود تعقلا منه فى سن النمو لما حصل له من التمرن على
الادراكات واستحضار صور المدركات وكذا عند توالى الافكار
المؤدية الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند كسر

[illegible]

سورة القوى البدنية بالرياضات فلو كان تعقلها بآلات بدنية
لكانت تابعة لها فى الضعف والكلال وثالثها انها لو كانت من
الماديات لوهنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شان
القوى الجسمانية بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال
عن القوى الجسمانية لا يكون الا مع انفعال لموضوعاتها كتاثر
الحواس عن المحسوسات فى المدركة وكتحرك الاعضاء عند
تحريك غيرها فى المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاسر يقهر
طبيعة المنفعل و يمنعه عن المقاومة فيوهنه وهم معترفون
بان الوجوه الثلث اقناعية لا برهانية لجواز ان يدرك بعض الجسمانيات
ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا لما هو آلة لها فى ساير
الادراكات وان يكون كمال القوة الجسمانية العاقلة متعلقة
بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن او بعضو لا يلحقه
الاختلال او يتاخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال ساير
القوى فى الكلال والانفعال   الثالث القوة العاقلة يعنى
لو كانت النفس الناطقة جوهرا ساريا فى جسم او عرضا حالا فيه
لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض
اعضائه كالقلب والدماغ دائما او غير واقع اصلا واللازم باطل
لان البدن واعضاءه مما تعقل تارة و تغفل عنه اخرى بحكم
الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكفى فى تعقل ذلك الجسم حضوره
بنفسه عند القوة العاقلة اولا بل يتوقف على حصول الصورة
منه كادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم الاول لوجوب
وجود الحكم عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها ولصفاتها
الحاصلة لها لا بالمقايسة الى الغير ككونها مدركة لذاتها بخلاف ما
يكون حصولها للنفس بعد المقايسة الى الاشياء المغايرة لها
ككونها مجردة عن المادة غير حاصلة فى الموضوع فانها لا يدركها

دايماً حال المقايسة فقط وان كان الثانى لزم الثانى لانه لوحصل
لها تعقل ذلك الجسم فى وقتٍ دون وقت كان ذلك لحصول
صورة لها بعد مالم يكن واذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة
فى ذلك الجسم لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه فلزم فى مادة
معينة اجتماع صورتين لشئ واحد اعنى الصورة المستمرة الوجود
لذلك الجسم حالتى التعقل وعدمه والصورة المتجددة التى
يحصل بحال تعقل النفس اياه وذلك مح لان الصورتين متغايرتان
ضرورة والاشخاص المتحدة الماهيه يمتنع ان يتغاير من غير
تغاير المواد وما يجرى مجراها ومبنى هذا الاحتجاج على ان
ليس الادراك بمجرد اضافة مخصوصة بين المدرك والمدرك
بل لابد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والالجاز
ان لايكون حضور الصورة العينية لذلك الجسم كافيا فى تعقله
ومع هذا لايحتاج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرايط تلك
الاضافه المخصوصة وايضا لاتماثل بين الصورتين لان المنتزعة
حالة فى النفس والاصلية فى الجسم بل فى مادته ولوجعلنا مثلين من
جهة كونهما صورة لشئ واحد من غير اختلاف الافى كون احديهما
منتزعة قايمة بالنفس والاخرى اصليه قايمة بالمادة فاجتماع
المثلين انما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز على ما سبق وههنا
الامتياز باق وان جعلا قايمين بشئ واحد لان قيام المنتزعة
بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان قيامهما بمادة
الجسم وقيام المنتزعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لوكان
حلول النفس فى ذلك الجسم حلول العرض فى محله لابطريق
مداخلة الاجزاء ثم سوايشير الى ان للافلاك نفوسا
مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخييل الجزئيات
وذلك لان حركاتها المستديرة ليست طبيعيه لان الحركة

الطبيعيه يكون عن حالة منافرة الى حالة ملائمة فلو كانت
طبيعية لزم فى الوصول الى كل نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع
من حيث الحركة اليها ومهروبا عنه بالطبع من حيث الحركة
عنها وهو مح ولايلزم ذلك فى الحركة المستقيمة لان الحركة الى
النقطة التى فيما بين المبدأ والمنتهى ليست لان الوصول اليها
مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع اعنى الحصول
فى الحيز لايمكن بدون ذلك ولا كذلك حال المستديرة اما فيما لا
ينقطع عند تمام دوره فظاهر واما فيما ينقطع فلان المطلوب
بالطبع لوكان هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان مقتضى
طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو
الحيز الذى يقع فيه ذلك الجزء عند الانقطاع ولكان مقتضى
الطبع ايثار الطريق الاطول على الاقصر ولا قسريه لانها انما يكون
على خلاف الطبع بحيث لاطبع لاقسر وعلى وفق القاسر
فلا يختلف فى الجهة والسرعة والبطو فتعين ان يكون
ارادية مقرونة بالادراك ولايكفى لجزئياتها وخصوصياتها
تعقل كلى لان نسبته الى الكل على السواء ولا ادراكات جزئية
وتخيلات محضة لاستحالة دوامها على نظام واحد من غير
انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تناهى القوى الجسمانية
فاذن لابد لتلك الحركات من ارادات وادراكات جزئية
وقد تقرر ان ذلك لايمكن الا بقوى جسمانية ومن ارادات
وتعقلات كلية وقد تقرر ان ذلك لايكون الا للذات المجردة
فثبت ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانية هى بمنزلة
النفوس الحيوانية لابداننا ونفوس مجردة ذوات ارادات
عقليه وتعقلات كلية هى بمنزلة نفوسنا الناطقة واعترض
بعد تسليم انحصار الحركة فى الطبيعيه والقسرية والاراديه وان

العقل الكلي لا يكون الا المجردات ولا الجزئي الا بالجسمانيات بالالتزام
لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لم لا يجوز ان يكون المطلوب
بالطبع نفس الحركة لا شيا من الاين والاوضاع التي تترك ولا ان
القسر لا يكون الا على خلاف الطبع وان القاسر لا يكون الا شيا
ليلزم تشابه الحركات وان الكلي من الارادة والادراك لا يصلح مبدا
لخصوصيات الحركات لم لا يجوز ان يستند الحركات المتعاقبة
الى ارادات وادراكات كليه متعاقبة للارادة وادراك الحركة على
الاطلاق وتحقيق ذلك ما اشار اليه ابن سينا في الاشارات من
ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المعين ويمتنع
ان يكون موجودا الان لان الحاصل لا يطلب وان يكون في الحركة السرمدية
جزئيا لان الحركة المتوجهة اليه ينقطع عنده فمطلوب ارادة
الفلك يجب ان يكون وضعا معينا مفروضا كليا بعرضه الارادة
وتتجه اليه بالحركة والتعين لانا في الكلية لان كل واحد من كل كلي
فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر احاد ذلك الكلي واعلم ان
المشهور من مذهب المشائين والمذكور في النجاة والشفاء ان
النفوس الفلكية قوى جسمانيه منطبعة في المواد بمنزلة
نفوسنا الحيوانية وصرح في الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة
نفوسنا الناطقة فقال الامام فيجب ان يكون لكل فلك نفس مجردة
هي مبدا الارادة الكليه ونفس منطبعة هي مبدا الارادة الجزئية
ورد عليه الحكيم المحقق بان هذا مما لم يذهب اليه احد وان الجسم
الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متناسبين هو آلة
لهما بل الارادات الجزئيه ينبعث عن ارادة كلية ومبداهما
نفس واحدة مجردة يدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم
الفلك ويحرك الفلك بواسطة صورته النوعيه التي هي باعتبار
تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها ولا يخفى ان هذا مناقشة

في اللفظ حيث سمي تلك الصورة والقوة نفسا المبحث
الثاني ذهب جمع من قدماء الفلاسفه الى ان النفوس الحيوانية
والانسانية متماثله متحدة الماهية واختلاف الافعال والادراكات
عايد الى اختلاف الالات وهذا لازم على القائلين بانها اجسام و
الاجسام متماثله لا يختلف الا بالعوارض واما القائلون بان
النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة
الماهية وانما يختلف في الصفات والملكات لاختلاف الامزجة
والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها
جنس تحته انواع مختلفه تحت كل نوع افراد متحدة الماهيه متناسبة
الاحوال بحسب ما يقتضيه الروح العلوي المسمى بالطباع التام
لذلك النوع ونسبه ان يكون قوله عليه السلام الناس معادن
كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجنده
فما تعارف منها ايتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا
وذكر الامام في المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار
عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهيه لساير
الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فلم يقل به قائل
تصريحا كذا ذكره ابو البركات في المعتبر احتج الجمهور بان ما يعقل
من النفس ويجعل حدا لها معنى واحد مثل الجوهر المجرد المتعلق
بالبدن والحد تمام الماهيه وهذا ضعيف لان مجرد التحديد
بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعيه اذ المعاني الجنسيه ايضا
كذلك كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان
ادعى ان هذا مقول في جواب السوال بما هو عن اي فرد
واي طائفة تفرض فهو ممنوع ربما يحتاج الى مميز جوهري بلغ
وقد يحتج بانها متشاركة في كونها نفوسا بشريه فلو تخالفت
بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات والجواب

بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب
العقلي من الجنس والفصل لا ينافي التجرد ولا يستلزم الجسمية و
احتج الآخرون بان اختلاف النفوس في صفاتها لو لم يكن لاختلاف
ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب
الخارجة لكانت الاشخاص المتقاربة جدا في احوال البدن والاسباب
الخارجة متقاربة البتة في الملكات والاخلاق من الرحمة والقسوة
والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل اذ كثيرا
ما يوجد الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد قد
تبدل مزاجه جدا وهو على غريزته الاولى ولا خفاء في ان هذا
من الاقناعات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر
لا نطلع على تفاصيلها واستنادها يعني ان النفوس
الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها
اثر القادر المختار وانما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه السلام
خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام او بعده لقوله تع بعد
ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس
ولا دلالة في الحديث مع كونه خبرا واحدا على ان المراد بالارواح
النفوس البشرية او الجواهر العلوية ولا في الآية على ان المراد
احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن واما الفلاسفة فمنهم
من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن
ابدية واللازم باطل بالاتفاق على ما سيجيء وجه اللزوم ان كل حادث
فاسد اي قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم
ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد بانه
ان اريد انه قابل للعدم اللاحق فممنوع المدعى وان اريد الاعم
فلا ينافي دوام وجوده لدوام علته وثانيهما انها لو كانت حادثة
لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة

والمدة

والمدة ورد بمنع الملازمة لما مر على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة
عليها الحادث بل تحلها او يتعلق بها وهذا لا ينافي كونه مجردا في
ذاته وذهب ارسطو وشيعته الى انها حادثة لوجوه الاول انها
لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولا معطل
في الطبيعة وجه اللزوم ما سيجيء في ابطال التناسخ ولا يلزم ذلك
فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتذة بكمالاتها او متألمة
برذائلها وجهالاتها فيكون في شغل شاغل ورد بعد تسليم ان لا
معطل في الطبيعة بان ليس نفي للنفس قبل البدن ادراكات وكمالات
ولا تعلق بجسم آخر بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلا يكون
معطلة الثاني انها مشروطة بمزاج خاص في البدن يناسبه نفس
خاص يفيض عليه لتمام الاستعداد في القابل وعموم الفيض من
الفاعل والمشروط بالحادث حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان
ينعدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط
قلنا يجوز ان يكون المزاج شرط الحدوثها لا البقائها كما في كثير
من المعدات ورد بمنع الصغرى لجواز ان يكون المشروط بالمزاج
تعلقها بالبدن لا وجودها الثالث وهو العمدة في اثبات المطلوب
ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة
او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما
ان يبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع
باختلاف الاشخاص في العلوم والجهالات واما ان تتكثر بالانقسام
والتجزي وهو على المجرد محال او بزوال الواحد وحصول
الكثير وهو قول بالحدوث ولا الى الثاني لان تمايزها اما
بذواتها فينحصر كل في شخص ولا يوجد نفسان متماثلان و
الخصم يوافقنا على بطلانه واما بالعوارض وهو ايضا باطل لان
اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير المواد ومادة النفس

هى البدن ولا بدن فى الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا
ولو سلم فالكلام فى النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة
فما نرها فى الازل بابدان قديمة لا يتصور الا بالانتقال عنها
الى هذه الابدان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ما سيشير
اليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تمايزها بما يحل بينها كالشعور
بهوياتها مثلا قلنا لان هذا انما يتصور بعد التمايز ليكون للحال
فى هذه مغاير الحال فى تلك فتعليل التمايز بذلك دور فان قيل
لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان و
اضمحلالها لانتفاء العوارض المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبقى
تمايزها بما حصل لكل من خواصها التى لا يوجد فى الاخرى و
اقلها الشعور بهويتها واعترض بوجهين احدهما انا لانم بطلان
كون كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا فى الشخص اذ لم يقم
حجة على انه يجب ان يوجد نفسان متحدتان فى الماهية وثانيهما
انا لانم امتناع ان يوجد جسم قديم يتعلق به النفس فى الازل
ثم ينتقل منه الى آخر وآخر على سبيل التناسخ كيف وعمدتهم
الوثقى فى ابطال التناسخ مبنية على حدوث النفس كما سيجئ
فلو بنى اثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان
قيل نحن نبين امتناع تعين النفس بالعوارض البدنية على
وجه لا يتوقف على بطلان التناسخ بان نقول لو كان تعين
هذا النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن لما كانت متعينة
قبله فلم يكن موجودة سواء كان التناسخ حقا او باطلا قلنا
الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون قبل هذا البدن متعينة ببدن
آخر معين وقبله بآخر فآخر لا الى بداية فيكون موجودة سما
متعاقبة فلا بد من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراضين
بان الكلام الزامى على من سلم تماثل النفوس وبطلان التناسخ

ثم النفس

ثم النفس قاطعة يعنى ان كل نفس يعلم بالضرورة ان ليس
معها فى هذا البدن نفس اخرى يدبر امره وان ليس لها تدبير
وتصرف فى بدن آخر فالنفس مع البدن على التساوى ليس
لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن
واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر واما على سبيل التبادل
والانتقال من بدن الى آخر فلوجوه الاول ان النفس المتعلقة
بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان تتذكر شيئا
من احوال ذلك البدن لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات
القايمة بجوهرها التى لا يختلف باختلاف احوال البدن
واللازم باطل قطعا الثانى انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا
البدن ببدن آخر لزم ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا
لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل بعض النفوس او اجتماع
عدة منها على التعلق ببدن واحد او تعلق واحدة منها بابدان
كثيرة معا لكنا نعلم قطعا بانه قد يهلك فى مثل الطوفان العام
ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا فى اعصار متطاولة الثالث انه لو
انتقل نفس الى بدن لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة
لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول
الاستعداد فى القابل اعنى البدن وذلك بحصول المزاج الصالح و
عند حصول الاستعداد يجب حدوث النفس لما تقرر من
لزوم وجود المعلول عند تمام العلة لا يقال لا بد من عدم
المانع ولعل تعلق المنتقلة مانع ويكون لها الاولوية فى المنع
بما لها من الاكمال لانا نقول لا دخل للكمال فى اقتضاء التعلق بل الكمال
ربما يكون الامر بالعكس فاذن ليس منع الانتقال للحدوث
اولى من منع الحدوث للانتقال واعترض على الوجوه الثلثة
بعد تسليم مقدماتها بانها انما يدل على ان النفس بعد مفارقة

البدن لاينتقل الى بدن آخر انسانى ولايدل على انها لاينتقل الى
حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض
التناسخيه وسماه سخا ولاالى نبات على ما جوزه بعضهم وسماه
فسخا ولاالى جماد على ما جوزه آخر وسماه رسخا ولاالى جرم سماوى
على مايراه بعض الفلاسفه وانما قلنا بعد تسليم المقدمات
لانه ربما يعترض على الوجه الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو
لم يكن التعلق بذلك البدن مشروطا والاستغراق فى تدبير
البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا وعلى الثانى بمنع لزوم
التساوى وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى
الفور واما اذا كان جائزا اولازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا
ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان
الكثيرة وما توهم من التعطل مع انه لاحجة على بطلانه فليس بلازم
لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات شغل وعلى الثالث
بانه مبنى على حدوث النفس وكون فاعلها قديما موجبا لاحادثا
او قديما مختارا وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الاحوال
والاوضاع الحادثة وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لامانع
اصلا والكل فى حيز المنع   وغاية متشبثهم يعنى اهل التناسخية
دليل يعتد به وغاية ما تمسكوا به فى اثبات التناسخ على الاطلاق اى
انتقال النفس بعد المفارقة الى جسم آخر انسانى او غيره وجوه ا
انها لو لم يتعلق لكانت معطلة ولا معطل فى الوجود وكلتا
المقدمتين ممنوعة ٢ انها مجبولة على الاستكمال والاستكمال
لايكون الا بالتعلق لان ذلك شان النفس والا كانت عقلا لا
نفسا ورد بانه ربما كان الشئ طالبا لكماله ولا يحصل لزوال
الاسباب والآلات بحيث لا يحصل لها البدن ٣ انها قديمة
لما سبق من الادلة فيكون متناهية العدد لامتناع وجود

ما لايتناهى

ما لايتناهى بالفعل بخلاف ما لايتناهى من الحوادث كالحركات
والاوضاع وما يستند اليه فانها انما يكون على سبيل التعاقب
دون الاجتماع والابدان مطلقا بل الابدان الانسانية خاصة غير
متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة الى ما لا
يتناهى من الادوار الفلكية واوضاعها فلو لم يتعلق كل نفس
الا ببدن واحد لزم توزع ما يتناهى على ما لايتناهى وهو محال
بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس ومنع لزوم تناهى القدماء لو
ثبت فان الادلة انما تمت فيما له وضع وترتيب ومنع لاتناهى
الابدان وعللها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وان اريد
الابدان التى صارت انسانا بالفعل اقتصر على منع لاتناهيها
والذى ثبت قد توهم ان من شريعتنا القول بالتناسخ
فان مسخ اصحاب السبت وكفار مائدة عيسى قردة وخنازير رد
لنفوسهم الى ابدان حيوانات آخر والمعاد الجسمانى رد لنفوس
الكل الى ابدان اخر انسانية للقطع بان الابدان المحشورة لايكون
الابدان الهالكة بعينها لتبدل الصور والاشكال بلا نزاع والجواب
ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان يتعلق فى
الدنيا بابدان أخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان يتبدل
صور الابدان كما فى المسخ او يجمع اجزاؤها الاصلية بعد
التفرق فيرد اليها النفوس كما فى المعاد على الاطلاق وكما فى احياء
عيسى عليه السلام بعض الاشخاص   وما يحكيه بعضهم
يعنى ان القول بالتناسخ فى الجملة اى تعلق بعض النفوس ببدن
آخر فى الدنيا يحكى عن كثير من الفلاسفة الا انها حكاية لا تفضلها   لابعضهما
شبهة فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب
والسنة ناطقة بخلافها وذلك انهم ينكرون المعاد الجسمانى
اعنى حشر الاجساد وكون الجنة والنار دارى ثواب وعقاب

ولذات والام حسية ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس
الابدان والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان
حيوانات أخر تناسبها فيما اكتسب من الاخلاق وتمكنت فيها
من الهيات معذبة فيما يليق فيها من الذل والهوان مثلا يتعلق
نفس الحريص بالخنزير والسارق بالفار والمعجب بالطاوس و
الشرير بالكلب ويكون لها تدرج فى ذلك بحسب الانواع و
الاشخاص اى تنزله من بدن الى بدن هو ادنى فى تلك الهيئة
المناسبة مثلا تتدى نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير
ثم الى ما دونه فى ذلك حتى ينتهى الى النمل ثم يتصل بعالم العقول
عند زوال تلك الهية بالكلية ثم ان المتمين من التناسخية الى دين
الاسلام يروجون هذا الراى بالعبارات المهذبة والاستعارات
المتعذبة ويصرفون اليه بعض الايات الواردة فى اصحاب النار
افترا على الله واجترا على ما هو ذات الملاحدة والزنادقة ومن
يجرى مجراهم من الغاوين المغوين الذين هم شياطين الانس
الذين يوحون الى العوام والقاصرين من المحصلين زخرف
القول غرورا فمن جملة ذلك ما قالوا فى قوله تعالى كلما نضجت
جلودهم اى بالفساد بدلناهم جلودا غيرها اى بالكون وفى
قوله تعم كلما ارادوا ان يخرجوا منها اى من دركات جهنم
التى هى ابدان الحيوانات وكذا فى قوله فهل الى خروج من سبيل
وقوله تعم ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وفى قوله
تعم وما من دابة فى الارض الاية معناه انهم كانوا مثلكم فى الخلق
والمعاش والعلوم والصناعات فانتقلوا الى ابدان هذه
الحيوانات وفى قوله تعم كونوا قردة خاسئين اى بعد المفارقة
وفى قوله تعم ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اى على
صور الحيوانات المنكسة الروس الى غير ذلك من الايات

الاشعار الانتساب

ومن

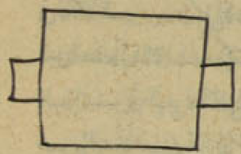
ومن نظر فى كتب التفسير بل فى سياق الايات لا يخفى عليه فساد
هذه الهذيانات وجوز بعض الفلاسفه تعلق النفوس المفارقه
ببعض الاجرام العلويه على اختلاف مراتبهم فى ذلك ونفوس
الاشقيا الى هذا العالم فى مظاهر
الظلمانيات والصور المنكرة
بحسب اختلاف مراتبهم فى الشقاوه فيبقى بعضهم فى
تلك الظلمات ابدا لكون الشقاوه فى الغايه وبعضهم ينتقل بالتدريج
الى عالم الانوار المجردة وستعرف معنى المثل المعلقه

ونفوس الكاملين يتصل بعالم المجردات على ان نفوس السماوية للاشكال وبعضهم ونفوس المتوسطين يتخلص الى عالم المثل المعلقة فى مظاهر الاجرام

البحث الثالث يعنى ان فناء البدن لا يوجب فناء النفس المفارق
لها مجردة كانت او مادية اى جسما حالا فيه لان كونها مدبرة
له متصرفة فيه لا يقتضى فنائها بفنائه لكن مجرد ذلك لا يدل
على كونها باقية فلذا احتيج فى ذلك الى دليل وهو عندنا النصوص
من الكتاب والسنه والاجماع الامة وهى من الكثرة والظهور بحيث
لا يفتقر الى الذكر وقد اورد الامام فى المطالب العالية من
الشواهد العقلية والنقلية فى هذا الباب ما يفضى ذكره
الى الاطناب واما الفلاسفه فزعموا انه يمتنع فناء النفس لوجهين
احدهما انها مستندة الى علة قديمة اما بالاستقلال فيكون
ازلية ابديه واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا يكون ازلية
لكنها ابدية لان ذلك الشرط للحدوث دون البقاء وعليه منع
ظاهر وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهى باقيه
بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران
ضرورة ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشئ يكون
باقيا معه موصوفا به ومحال ان يكون الباقى بالفعل باقيا
مع الفناء والفساد والنفس جوهر بسيط محل البقاء بالفعل
فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة الفساد او مشتملا عليه

البتة صح

فلايكون هي ولاشيء من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون
ذلك للصور والاعراض ويكون القابل هو المادة الباقية فان
قيل قوة الفناء هي امكان العدم وهو امر اعتباري لا يقتضي
وجود محل اجيب بان المراد الامكان الاستعدادي الذي يجتمع
مع وجود الشيء لا الامكان الذاتي الاعتباري ورد هذا الدليل
بانا لانم ان قوة قبول الامر العدمي كالفناء مثلا يقتضي وجود
محل لها يجتمع مع المقبول ولو سلم فقد سبق ان الحدوث
ايضا يقتضي مادة ويكفي المادة التي يتعلق بها النفس من غير
حلول فلم لا يكفي مثلها في قوة الفناء وقد يجاب بان القوة
الاستعدادية عرض فلابد له من محل سواء كان استعداد القبول
امر وجودي او عدمي ثم استعداد بدن الجنين بما له من
اعتدال المزاج لان يفيض عليه من المبداء نفس تدبره فمعنى
معقول بل غايته ان ينعدم ما بينهما من العلاقة وهو لا
يقتضي الفناء المبحث الرابع لانزاع في ان مدرك
الكليات من الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك
الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة
الحواس لنا وجوه آ ان ما يشير اليه كل احد بقوله انا وهو معنى
النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلي وانه ليس
هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الحاصلة
صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الجزئي والكلي او
بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما فالمدرك
من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد ب ان نفس كل احد
يتصرف في بدنه الجزئي ويباشر افعاله الجزئية وذلك يتوقف
على ادراك تلك الجزئيات لان الراي الكلي نسبته الى الجزئيات
على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن

كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص ج ان كل احد يعلم بالضرورة انه
واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف
بعض هذه الادراكات على استعمال الالات وليست النفس
سوى ذلك الواحد يشير اليه كل احد بقوله انا احتج الخصم بوجوه
آ انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة وليسا فعل قوة
واحدة وهذا في التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا ب لو لم
يكن الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع
الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الافة في محال هذه القوى
يوجب الافة في هذه الافعال كما لا يوجبها الافة في الاعضاء الاخر
واللازم باطل بالتجربة ج ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو
كان للنفس لا للحواس لما توقف على حضور المحسوسات
الظاهرة لو كان النفس لا للحواس لما توقف على حضور المحسوس
عند الحاسة لان حال النفس وادراكاته لا يتفاوت بالغيبة
والحضور د لو كان التخيل للنفس لا للقوة جسمانية لما امكن
تخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها في المجرد

وقد سبق انه لابد في الادراك من
الارتسام ه لو لم يكن التخيل للقوة
الجسمانية لم يحصل الامتياز بين
المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا
لا من الخارج مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه
الا في ان احدهما على يمين المربع والآخر على يساره هكذا اذ
ليس امتيازهما بالماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار و
الشكل والسواد والبياض وغير ذلك لعرض التساوي
فيها بالمحل وليس المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد من
الخارج فتعين المحل الادراكي والمجرد لا يصلح محلا لذلك فتعين

الالة الجسمانية ولا يجوز انا اذا جعلنا القوى الجسمانية الالات للاحساس
وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون
من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه
يرد اشكالات آ ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات
فلو كان المدرك هو النفس المجردة كما فى الانسان لما صح ذلك
اذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقا والجواب انه لو سلم ذلك يجوز
ان يكون المدرك فيها هي القوى الجسمانية وفينا النفس بواسطة
القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك فى اللوازم وهي الاحساسات
لا يوجب الاشتراك فى الملزوم وهو النفس المجردة ب انه لو كان
ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس
هويتها لامتناع توسط الالة فى ذلك واللازم باطل بالضرورة و
الاتفاق والجواب ان المفتقر الى توسط الالة ادراك الجزئيات
التي يمتنع ارتسام صورها فى النفس المجردة واما ما لا يفتقر
ادراكها الى ارتسام صورها كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى
توسط آلة ج انها عند تعلقها بالبدن تتصوره بعينه اذ لا يكفي
في ذلك تصور بدن كلي لان نسبته الى الكل على السواء فكانت
قبل استعمال الالات مدركة للجزئيات والجواب ان تعلقها
بالبدن شوق طبيعي بمقتضى المناسبة لا ارادي ليتوقف على
تصور البدن بعينه د انها قصدا استعمال الالات للادراكات عندهم
والتحريكات تتصورها باعيانها من غير توسط آلة والجواب انها
تتصورها من حيث هي آلات لهذه النفس حاصلة فى هذا البدن
المحسوس فيحصل التخصيص بهذه الاضافة ولا يلزم ادراكها من
حيث كونها جزئيات فى ذواتها كما اذا حاولنا سلوك طريق نعرفه
بصفاته بحيث تتعين فى الخارج وان لم نشاهده بعينه ويجوز
ان يدركها بعينها على سبيل التخيل فان التخيلات لا يوجب ان

ينادى

ينادى من طرف الحواس البتة بقي ههنا اشكال وهو انه اذا كان
المدرك للجزئيات هو النفس لكن بحصول الصورة فى الالة فاما
ان يكون الصورة حاصلة فى النفس ايضا على ما يشعر به قولهم
ليس الادراك بحصول الصورة فى الالة فقط بل بحصولها فى
النفس لحصولها فى الآلة وبالحضور عند المدرك للحضور عند
الحس من غير ان يكون هناك حضوران ح يعود المحذور
اعني ارتسام صورة الجزئي والمحسوس فى المجرد واما ان لا يكون
الصورة حاصلة فى النفس بل فى الالة فقط على ما هو الظاهر من
كلامهم وليست الآلة الا اجزاء من جسم مدبر النفس فلا بد من
تحقيق انه اى حالة يحصل للنفس نسميها ادراكا وحضورا للشيء
عند النفس ولا يحصل بمجرد تحقق ذلك الشيء فى نفسه وحصول
صورته فى مادته وانها ان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفي ذلك
في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول صورة فى النفس
وبالجملة فقد جاز ادراك من غير ارتسام صورة فى المدرك فلم
اوجبتم ذلك فى ادراك الكليات مع انكم تقولون الادراك معنى
واحد يختلف بالاضافة الى الحس او العقل تنبيه لما كان
ادراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصور
فى الالات فعند مفارقة النفس وبطلان الالات لا يبقى مدركة
للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وعندنا لما لم يكن
الالات شرطا فى ادراك الجزئيات اما لانه ليس بحصول الصورة
لا فى النفس ولا فى الحس واما لانه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي
فى النفس بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد
المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات
احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف فى الدنيا
ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار من

الاموات فى استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس المفارقة الاثمات
تعلقا ما بالبدن والتربة التى دفنت فيها فاذا زار الحى تلك التربة
وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقاة وافاضات

البحث الخامس قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على
مبدا التغير والفعل فكذا على مبداء التغير والانفعال فقوة النفس
باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادى للاستكمال بالعلوم والادراكات
يسمى عقلا نظريا وباعتبار تاثيرها فى البدن لتكميل جوهره وان
كان ذلك ايضا عايدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلتها
فى تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظرى
اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوى او متوسط او
ضعيف والضعيف وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى
عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور
القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها
لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما تسمى ل
حصل لها من ملكة الانتقال الى الضروريات بمنزلة الامى المستعد
لتعلم الكتابة ويختلف مراتب الناس فى ذلك اختلافا عظيما بحسب
اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقتدار على
استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد
لكونها مكتسبة مخزونة يحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على
الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة
قربه من الفعل واما الكمال فهو ان يحصل النظريات مشاهدة بمنزلة
الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اى من خارج هو العقل
الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات
ونسبته اليها نسبة الشمس الى ابصارنا ويختلف عبارات القوم
فى ان المذكورات اسامى لهذه الاستعدادات والكمال او للنفس

باعتبار

باعتبار اتصافها بها او للقوى فى النفس هى مبادئها مثلا يقال تارة
ان العقل الهيولانى هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية
وتارة انه قوة استعدادية او قوة من شانها الاستعداد المحض
وتارة انه النفس فى مبدا الفطرة من حيث قابليتها العلوم وكذا
فى البواقى وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات
من حيث يتادى الى النظريات وقال ابن سينا هو صورة المعقولات
الاولى تستعد بها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار والمستفاد
هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال فى كتاب المبداء
والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف
بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة
حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل
بقياس من ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا
فى ان المعتبر فى المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس
بحيث لا يغيب اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول
المبادى الملكية وانه يمتنع او يستبعد جدا ما دامت النفس متعلقة
بالبدن او مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود
على ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس
المطلق الذى تخدمه ساير القوى الانسانية والحيوانية و
النباتية ولا يخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر
المراتب فى الاربع نعم حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا
هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام فى بيان المراتب
ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت
فى تلك الحالة عقلا هيولانيا والا فان حصلت الضروريات
فقط سميت ح عقلا بالملكة وان حصلت النظريات
ايضا فان لم يكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار

بمجرد التوجه سميت النفس ح عقلا بالفعل وان كانت
حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لا غير
حالة الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول
النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور
والمراتب هي النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن
سينا ان النفس يكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا
مستفادا والمعنى ان حالتها مستفادة واما ما ذكر في
من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من
الضروريات اي صيرورة العقل بحيث متى شا استحضر
الضروريات واستنتج منها النظريات فلم نجده في كلام
القوم   واما العملي يعني انها قوة بها يتمكن الانسان
من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها
التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجارة و تمييز مصالحه التي
يجب الاتيان بها من المفاسد التي يجب الاجتناب عنها
لينتظم بذلك امر معاشه و معاده و بالجملة هي مبدا حركة
بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على
مقتضى اراء يخصها صلاحية ولها نسبة الى القوة النزوعية
و منها يتولد الضحك والخجل والبكاء و نحوها و نسبة
الى الحواس الباطنة وهي استعمالها في استخراج امور
مصلحية وصناعات و غيرها و نسبة الى القوة النظرية
وهي ان افاعيلها اعني اعمالها الاختيارية ينبعث عن اراء جزئية
يستند الى اراء كلية يستنبط من مقدمات اولية او تجربية
او ذايعة او ظنية تحكم بها القوة النظرية مثلا يستنبط
من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغي ان
يصدر ابذاله لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق واراده

الى بذله فيقدم القوة المحركة على دفعه الى المستحق
وسفرع على النظري بمعنى ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان
الموجودات واحوالها واحكامها كما هي اي على الوجه الذي
هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ويسمى حكمة نظرية
وكمال القوة العملية القيام بالامور على ما ينبغي اي على
الوجه الذي يرتضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية
ويسمى حكمة عملية وفسر والحكمة على ما يشمل القسمين بانها
خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علما
وعملا الا انه لما كثر الخلاف وفشا الباطل والضلال في شان
الكمال و في كون الاشياء كما هي والامور على ما ينبغي لزم
الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات القاهرة انهم على هدى
من الله تع وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا بمعنى
مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما
عليها والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان
الحكمة المشار اليها بقوله تع ومن يوت الحكمة فقد اوتي
خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد
نقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية   المفسّرة
لانها ان كانت علما بالامور المتعلقة بقدرتنا واختيارنا كالخق
وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية
الى الالهي والرياضي والطبيعي والعملية الى علم الاخلاق
وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كان
علما باحوال الموجودات من حيث يتعلق بالمادة تصورا
وقواما فهي العلم الطبيعي وان كان من حيث يتعلق بها
قواما لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح
وغيرها مما يفتقر الى المادة في الوجود لا في التصور ولكن

كان من حيث لا يتعلق بها الا قواما ولا تصورا فالالهي ويسمى
العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات
وما يتعلق بذلك واعترض صاحب المطارحات بان في الالهي
ما يتعلق بالمادة في الجملة كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية
وكثير من الامور العامة وفي الرياضي ما قد يستغني عنها
كالعدد وهو مدفوع بقيد الحيثية فان العدد اذا اعتبر
من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه في الالهي
واذا اعتبر في حيث هو في الاوهام او في الموجودات المادية
متفرقة ومجتمعة فيبحث عن الجمع والتفريق والضرب
والقسمة فهو علم العدد المعدود من اقسام الرياضي الى
هذا اشار في الشفاء الا انه قد ناقش في اختصاص حيثية
الجمع والتفريق والضرب والقسمة وبالجملة المباحث الحسابية
بغير المجردات الحكمة العملية ان تعلقت بان ينتظم بها حال
الشخص وحده كنفسه فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت
بانتظام المشاركة الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية او
العامة فالحكمة المدنية والسياسية واصول الاخلاق
للانسان قوة شهوية هي مبدا جذب المنافع ودفع
المضار من الماكل والمشارب وغيرهما ويسمى القوة
البهيمية والنفس الامارة وقوة غضبية هي مبدا الاقدام
على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع ويسمى القوة
السبعية والنفس اللوامة وقوة نطقية هي مبدا ادراك
الحقايق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين
المصالح والمفاسد وتحدث من اعتدال حركة الاولى
العفة وهي ان يكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء
النطقية ليسلم عن ان يستعبدها الهواء ويستخدمها

اللذات ولها طرف افراط هي الخلاعة والفجور اي الوقوع في
ازدياد اللذات على ما ينبغي وطرف تفريط هو الخمود اي
السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات
ايثارا لا خلقة ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهي
انقيادها للنطقية ليكون اقدامها على حسب الروية
من غير اضطراب في الامور الهايلة ولها طرف افراط هو
التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريط هو الجبن
اي الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة
وهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة و
طرف افراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي ولا
على ما ينبغي وطرف تفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر
بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالاوساط
فضايل والاطراف رذايل واذا امتزجت الفضايل حصل
من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فاصول الفضايل
العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع
مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذايل السد
المبحث السادس اشارة اجمالية الى بيان غرايب احوال
وافعال يظهر من النفوس الانسانية وهي عندنا محض
خلق الله تعالى من غير تاثير للنفوس خلافا للفلاسفة و
الكلام في ذلك يترتب على ثلثة اقسام الاول فيما يتعلق
بافعالها والثاني فيما يتعلق بادراكاتها الكاينة حالة النوم
والثالث فيما يتعلق بادراكاتها الكاينة حالة اليقظة فالاول
مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة
بالعين ممن له تلك الخاصة بلا اختياره ومثل السحر و
العزايم ونحو ذلك مما يكون لمن اوله افعال واعمال

مخصوصة وذلك لان للنفس تاثيرا فى البدن كما للجواهر
العالية المجردة فى عالم الكون والفساد وليس اقتصار تاثيرها
على بدنها لانطباعها فيه بل لعلاقة عشقية بينهما فلا يبعد ان
يكون لبعض النفوس قوة بها يقوى على التاثير فى بدن
آخر بل فى حيوان اخر بل فى اجسام آخر حتى يصير بمنزلة
نفس ما للعالم او لبعض الاجسام لا سيما الاجسام التى
يحصل لها اولوية بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص فلا
يبعد ان يحيل الهواء الى الغيم فيحدث مطرا بقدر الحاجة
او ازيد كالطوفان وان يفعل تحريكا وتسكينا وتكثيفا و
تخلخلا يتبعها سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه
وعيون ونحو ذلك وكذا اهلاك مدن وازالة امراض و
دفع موذيات وغيرها وربما يكون النفس شريفة قوية
يطلب خيرا او يدعو الله فيستحق بسببها واستعدادها
ترجيح الوجود لبعض الممكنات فيوجد وامثال هذه
اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة فان كانت مقرونة
بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون فى بعض
النفوس خاصة يحدث فيما يعجبها اذى ظاهرا وهو الاصابة
بالعين وقد يستعين النفوس فى احداث الغرايب بمزاولة
اعمال مخصوصة وهى السحر او بقوى بعض الروحانيات
وهى العزايم او بالاجرام الفلكية وهى دعوة الكواكب او
بتمزيج القوى السماوية بالارضية وهى الطلسمات او بالخواص
العنصرية وهى النيرنجات او بالنسب الرياضية وهى الحيل
الهندسية وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجر الاثقال
ونقل المياه والآلات الرقاصة والزمارة ونحو ذلك بما
مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية

وقالوا فى ادراكاتها المتعلقة بالنوم اشارة الى القسم
الثانى وبيان ذلك ان النفس لاشتغالها بالتفكر فيما يورده
عليها الحواس قلما يتفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية فعند
ركود الحواس بسبب انحباس الروح الحاملة لقوة الحس
عنها يتصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها ما فيها من
صور الاشياء سيما ما هو اليق بتلك النفس من احوالها و
احوال ما يقرب منها من الاهل والولد والمال والبلد وتلك
الصور قد يكون جزئية فى نفسها وقد يكون كلية يحاكيها
المتخيلة بصور جزئية ثم ينطبع فى الخيال وينتقل الى الحس
المشترك فيصير مشاهدة وان كانت الصورة المشاهدة باقية
على حالها بحيث لا تفاوت فيما جعلته المتخيلة جزئية الا بالكلية
والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا فان كان هناك
مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى بصورة
لازمه او ضده مثلا فهى رؤيا تعبير ومعنى التعبير هو
التحليل بالعكس لفعل التخييل حتى ينتهى الى ما شاهدته النفس
عند الاتصال بعالم الغيب فان المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة
والانتقال تترك ما احدث وتورد شبهه او ضده او مناسبه
وربما تبدله الى آخر وآخر وهكذا الى حين اليقظة
فالمعبر ينظر فى الحاضر انه صورة اية صورة وتلك لاية صورة
صورة اخرى الى ان ينتهى الى الصورة التى ادركتها النفس وان
لم يكن هناك مناسبة توقف عليه فتلك الرؤيا يعد فى
اضغاث الاحلام وقد يقع ذلك باسباب اخر مثلا ان
يبقى صورة المحسوس فى الخيال فينتقل فى النوم الى الحس
المشترك ومثل ان تالف المفكرة صورة فينتقل منها
عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك ومثل

ان تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة فيتغير افعالها
بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته
بالاشياء الصفر والدم فبالحمراء والسوداء فبالسود او
البلغم فبالجمد والثلج   و قالوا فيما يتعلق باليقظة
هو القسم الثالث وهو غرايب يتعلق بالادراكات حال
اليقظة وذلك ان النفس قد يكون كاملة القوة فيفي بالجانبين
فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادى
المفارقة والمتخيلة ايضا يكون قوية بحيث يقدر على استخلاص
الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل
هذه النفس في اليقظة اتصال بالمبادى فينطبع فيها صور
بعض المغيبات مما كان او سكون ثم يفيض الاثر الى المتخيلة   سيكون
ثم ينتقل الى الحس المشترك فربما يكون ذلك لسماع صوت
لذيذ او هايل وربما يرد مكتوبا على لوح او مخاطبا من انسان
او ملك او جني او هاتف غيب او نحو ذلك و قد يكون
مشاهدة صور ما لا حضور له عند الحس لا لشرف النفس و
كمال قوتها بل لفساد في الآلات التي يستعملها العقل كما في
المرض والجنون او لاستيلاء امر يدهش الحس و يحير الخيال
كالعدو بسرعة وكتامل شئ شفاف مرعش للبصر مدهش
اياه بسرعة كسواد براق او لغلبة خوف او ظن او وهم
تعين المخيل وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى   التخيل
العايقة للنفس عن اتصالها بالمبادى الجاذبة اياها الى
جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة
عند الفلاسفة والعادية عندنا والخالق هو الله تعالى
ووقوع بعض الغرايب ذهب جمهور الفلاسفة
الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة

مدركة للكليات وبعضهم الى انا لا نعرف وجود النفس لها
لعدم الدليل ولا نقطع بالانتفاء لقيام الاحتمال وما يتوهم
من انه لو كانت لها نفوس لكانت اناسا لان حقيقة النفس
والبدن لا غير ليس بشئ لجواز اختلاف النفسين بالحقيقة
وجواز التميز بفصول اخر لا يطلع على حقيقتها و ذهب
جمع من اهل النظر الى ثبوت ذلك تمسكا بالمعقول والمنقول
اما المعقول فهو انا نشاهد منها افعالا غريبة يدل على ان
لها ادراكات كلية و تصورات عقلية كالنحل في بناء بيوته المسدسة
والانقياد لرئيس والنمل في اعداد الذخيرة والابل والخيل
والبغل والحمار في الاهتداء الى الطريق في الليالي المظلمة والفيل
في غرايب احوال تشاهد فيه وكثير من الطيور والحشرات
في علاج امراض تعرض لها الى غير ذلك من الحيل العجيبة التي   من ع
يعجز عنها كثير من العقلاء واما المنقول فكقوله تع والطير
صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه و قوله تع واوحى ربك
الى النحل الآية و قوله تع يا جبال اوبي معه والطير و قوله تع
حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به الآية وحكاية عن النملة
يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الآية   الفصل الثاني في العقل
احتجت الفلاسفة على ثبوته بوجوه احدها ان المعلول
الاول يجب ان يكون جوهرا مفارقا في ذاته وفعله وهو
المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون
المحل فالمحل اما معلول للعلة الاولى اعني الواجب فيلزم
صدور الكثير اعني العرض والمحل عن الواحد الحقيقي و
اما للعرض فيلزم تقدم الشئ على نفسه واما المفارقة فلانه
لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال
المذكور وان كان مادة او صورة وكل منهما لا يوجد بدون

الآخر لزم فاعلية احدهما للاخر وهو مح اما المادة فلان شانها
القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما يفعل بمشاركة المادة
فيلزم تقدمها على نفسها وان كان نفسا اى مفارقا فى ذاته
لا فى فعله فالبدن الذى هو شرط الفاعلية اما معلول للواجب
فيلزم الكثرة او للنفس فيلزم تقدمه على نفسه فصار الحاصل
ان لنا امرا صح وجوده عن العلة الاولى وايجاده للمعلول الثانى
وما ذاك الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا
للعلة الاولى وغيره لا يصلح علة للمعلول الثانى لان ما يصلح
منه للعلية يفتقر فى عليته الى امر خارج عن ذاته فان كان
معلولا له لزم تقدم الشئ على نفسه وان كان معلولا للعلة
الاولى لزم صدور الكثرة عنها وثانيها ان علة اول الاجسام
يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير
عنه واما غيره فيلزم تقدم الشئ على نفسه اما اذا كان
جسما او عرضا قايما به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان
فعلها مشروط بالجسم والا لكان عقلا لا نفسا فذلك الجسم اما
الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثانى والثالث
فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما
لا يوجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم فلو كان فاعل الجسم
الاول احديهما لكان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشئ
على نفسه بمرتبة او بمراتب واعترض على الوجهين بمنع بعض
المقدمات اى لا نم امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد
تكلمنا على دليله ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختار
الصدور عنه الكثرة بواسطة الارادة ولا نم ان اول ما يصدر
عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز
ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثانى

والثالث

والثالث عن تلك الصفة او عن الذات بواسطتها ولا نم ان
المعلول الاول يجب ان يكون موجبا لما بعده لجواز ان
يكون واسطة وح يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او مادة
او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الجزء الاخر ولا نزاع فى
جواز صدور الكثير عن الواحد باختلاف الجهات والاعتبارات
ولا نم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لادراكاتها فان قيل
فيكون مستغنية عن المادة فى الذات والفعل ولا نعنى
بالعقل سوى هذا قلنا المدعى اثبات جوهر مفارق فى
ذاته وفعله ايجادا كان او ادراكا ويجوز ان يكون الصادر
الاول مستغنيا فى فعله الايجادى دون الادراكى فان
اشترط فى النفس الاحتياج الى المادة فى الادراك فقط كان
هذا نفسا او فيهما جميعا كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم
المط المبحث الثالث اى ثالث وجوه الاحتجاج على
ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون
لمطلوب محسوس او معقول والاول باطل لان طلب المحسوس
اما ان يكون لجذب الملائم وهو الشهوة او لدفع المنافر
وهو الغضب وهما على الفلك مح لانه بسيط متساوية
الاحوال لا يتغير من حالة غير ملايمة الى حالة ملايمة فتعين
الثانى وهو ان يكون المطلوب معقولا وذلك المطلوب
معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب تقتضيه محبة
مفرطة هى العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته
او نيل اوصافه او نيل شبه احديهما والا لما كان له تعلق
بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما
ان ينال فى الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل
وهو مح لانها علة وجود الزمان واما ان لا ينال اصلا فلا

بدمن الناس عن حصول ما هذا شانه ويلزم الانقطاع او دوام
طلب المحال على ان نيل الصفة ح لامتناع زوالها عن محلها فحين
الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق ولا يجوز
ان يكون شبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل
بل شبها غير مستقر اى شبيها بعد شبه بحيث ينقضى شبه شبهاً
ويحصل اخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى
نهاية والا يلزم الانقطاع ثبت ان المطلوب حصول مشابهات
غير متناهية يحصل على التدريج فى اوقات غير متناهية لئلا
يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات
كمال غير متناهية يحرك الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذى
هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل بزوال وضع ويحصل آخر
فيزول شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد
والفلك يعقل منه الفيض بواسطة تلك المشابهات ولا يجوز
ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان
يكون عقلا وثبت بذلك تعدد العقول والاعتراض عليه
انا لا نم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها ولا نم
ان طلب المحسوس لا يكون الا للحدث او الدفع لم لا يجوز ان
يكون لمعرفته او التشبه به او غير ذلك ولا نم استحالة السهو
والغضب على الافلاك ولا يلزم من تشابه اجزائها فى الحقيقة
تشابه احوالها ولا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق
او حاله حصول الناس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز
ان يدوم الرجاء ويكون المعشوق او حاله امرا غير قار يحفظ
نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم فى التشبه ولا نم ان المعشوق
الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم

ذلك

ذلك لو كان ذلك على الاجتماع دون التعاقب وبعض هذه
ان امكن دفعه لكن لا يتم المطلوب الا بدفع الكل
المبحث الثالث فى احوالها يشير الى احكام يتفرع على اثبات الثالث
العقول المجردة منها انها عشرة بمعنى انها ليست اقل من ذلك
واما فى جانب الكثرة فالعلم عند الله تعـ كيف ولا قطع بانحصار
الافلاك الكلية فى التسعة بل يجوز ان يكون بين الفلك
المحيط بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من
الثوابت فى فلك ولو سلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك
الجزئية عقل تدبر امره ويتشبه هو به لوجه لا يعلم كنهه الا الله
تعـ وحده وانما يصير عشرة مع كون الافلاك تسعة لان الاول
مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى الآخر فيكون العقول
الصادرة تسعة ومع الاول المصدر عشرة والعاشر الذى
هو عقل الفلك الاخير مدبر امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات
التى يحصل للمواد العنصرية من تحدد الاوضاع الفلكية والمراد
بتدبير العقول التاثير وافاضة الكمالات لا التصرف الذى
للنفوس مع الابدان ومنها انها ازلية لما سبق من ان
كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض
او يتعلق بها كالنفوس والعقول مبراة عن ذلك ومنها
ان كلا من العقول نوع منحصر فى شخص لان تكثر اشخاص
النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها من
الهيئات ومنها ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان خروج الشئ
عن القوة الى الفعل لا يكون الا لما له مادة يتدرج فى الاستعدادات
بحسب تحدد المعدات من الاوضاع والحركات ومنها انها
عاقلة لذواتها ولجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة
بماهياتها عند ذواتها المجردة وهو معنى التعقل ذلا يتصور

فى تعقل الشئ لنفسه حصول المثال المطابق واما الغير فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان تعقل لبراءته عن الشوائب
المادية واللواحق الغريبة المانعة عن التعقل وكل ما يمكن
ان تعقل فانه يمكن ان تعقل مع غيره من الكليات لان الصور
العقلية ليست متعاندة بل متعاونة وكل ما يمكن ان
تعقل مع غيره صح ان يقارنه من غير ان يتوقف صحة المقارنة
على حصولهما فى جوهر العاقل لان ذلك متاخر عن صحة
المقارنة ضرورة تعدم امكان الشئ على حصوله فلو توقفت
صحة المقارنة عليه لزم الدور فاذن صحة مقارنة المجرد و
ساير الكليات ثابتة عند حصول المجرد فى الاعيان فيثبت
صحة تعقله اياها اذ لا معنى له سوى مقارنتها للمجرد وحصولها
عنده وكل ما يصح للعقول المجردة فهو حاصل بالفعل لها
فيكون عاقلة لذواتها ولجميع المعقولات ثم انك خبير
بان هذه الفروع على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند
المتكلمين فلا حاجة الى السه وانها مبادى يعنى
من احوال العقول انها مبادى لكمالات النفوس الفلكية
بمعنى ان الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل لا بطريق
المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فلم
يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوة التى
لا يتناهى ويبقى لها منه ذلك النقص وتاثيرها تاثيرا غير
متناه على سبيل الوساطة دون المداومة لامتناع صدور
غير المتناهى عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمدا من مبدإ
عقلى غير متناهى القوة ومنها ان الاخير من العقول وهو
المسمى بالعقل الفعال يعطى النفوس البشرية كمالاتها ويخرجها
من القوة الى الفعل فى تعقلاتها ونسبته الى النفوس نسبة

الشمس

67

الشمس الى الابصار بل اتم وهو كالخزانة للمعقولات اذا قبلنا
عليه قبلنا منه واذا اشتغلنا عنه بجانب الحس انحجب عنا
الصورة العقلية كالمراة اذا حودى بها صورة تمثلت فيها
واذا اعرض بها عنها زال ذلك التمثيل وربما تمثل فيها غير
تلك الصورة على حسب ما يحاذى بها فكذا النفس اذا اعرض
بها عن جانب القدس الى جانب الحس او الى شئ آخر من
امور القدس ومنها ان مبدا النفوس كلها من حيث هى
نفوس يجب ان يكون من العقول اذ لا يجوز ان يكون
هو الواجب لان النفوس لا يكون الا مع الاجسام فلا يصدر
عن الواحد الحقيقى ولا ان يكون من الاجسام واجزائها
واحوالها لانها انما يفعل بمشاركة الوضع فلا يوثر فيما لا وضع
له ولا من النفوس لان الكلام فى المبدا القريب الذى يستند
اليه كلية النفوس وان كان بعضها من البعض وبهذا يتبين
ان المبدا القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب
ولا الاجسام واجزاءه واحواله ولا النفس لانها من حيث
هى نفس انما يفعل بواسطة الجسم فيتعين العقل ولا يخفى
ضعف بعض المقدمات واساسها على كون الصانع لا
يصدر عنه الا الواحد كما قيل اشارة الى ما ذكره الفلاسفة
فى ترتيب الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام عن
العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب
ان يكون عقلا ولا شك ان له وجودا وتعقل وباعتبار
وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه فلك
استنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل
الثانى عقل ونفس وفلك آخر ما ثبت
بالبرهان من وجود الافلاك ثم تدبير عالم

وجوده وعلى بزكل امكانا فى نفسه
وعقل باعتبار وجوده وبجدة
وجوده وجوبا بالغير
فيحصل

العناصر الى العقل الاخير لمعونة الاوضاع والحركات وقيل
صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم
وباعتبار وجوده صورته وباعتبار علمه بوجوب وجوده
بعلته عقله وباعتبار علمه بعلية نفسه واعلم انه لما ثبت
عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي جعلوا ما
ذكر طريقا في صدور الكثرة عن الواحد على انه احتمال راجح في
نظرهم من غير قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان ونحو
ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحيثيات يختلف بها
احوال العلل الموجدة على ما قال في الشفاء نحن لا نمنع ان
يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست
في اول وجودها داخلة في مبدا قوامها بل يجوز ان يكون
الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال
او صفة و معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته
شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها
يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان
وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول ثم العقول ليست
متفقة الانواع حتى يلزم اتفاق اثارها بان يصدر عن كل
منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان ينتهي سلسلة العقول
الى ما يكون مبدا الهيولى العناصر وما يعرض لها من الصور
والاعراض بحسب ما لها من الحيثيات وما يحصل للمواد من
الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه كثرة حيثيات
واعتبارات واما السلوب والاضافات فانما يعقل بعد ثبوت
الغير فلو علل ثبوت الغير بها كان دورا ولم يقطعوا بان
العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل منحصر
في الثلث او الاربع فلا يمتنع ان يكون مبدا فلك الثوابت عقولا

كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات غير محصورة وبما ذكر
يندفع اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان ان
كانت امورا اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان لم يصلح اجزاء من
العلة الموجدة وان كانت وجودية متحققة فسواء صدرت
عن الواجب او عن العقل لزم كون الواحد مصدرا للكثير
من الواحد وكذا لو جعلنا جهات كثرة العقل تعقله للوجوب
ونحوه الثاني انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل فلك
ونفس وعقل الى ما لا يتناهى فلا ينحصر العقول في عدد فضلا
عن العشرة الثالث ان حديث اسناد الاشرف خطابي لا يليق
بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع كثرتها
الى العقل الثاني باعتبار امكانه قول بصدور الكثير عن الواحد
وكذا اسناد الصور والاعراض العنصرية الى العقل الاخير
الخامس انه لو كانت الحيثيات العدمية والاعتبارية كافية
في صدور الكثير عن الواحد لجاز اسناده الى الواجب باعتبار
ما له من السلوب والاضافات السادس انه اذا كانت العقول
مختلفة بالنوع حتى كان الاخير مما ينقطع عنده سلسلة العقول
والافلاك بان لا يصدر عنه فلك وعقل ونفس جاز في جانب
الابتداء ان لا يصدر عن العقل الاول الا عقل ثان وعن الثاني
الا عقل ثالث وهكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم بعد
صدور عقول كثيرة وح لا يصح الجزم بانه صدر عن العقل الاول فلك
وعقل ونفس وبان العقول عشرة على عدد الافلاك الاول
كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعي كل منها مبدا واعترفوا
بانه يحتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك
كثيرة وان يكون كل من الثوابت على فلك هذا ولا يخفى ان كلامهم
في هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

يشتمل على مقدمات آخر ضعيفه وان الاحتمال والا ولو به لا يحدى
كثير يقع فى المطالب العلمية   المبحث الثالث حصل هذا
من مباحث العقول نظر الى ان الملايكة عند الفلاسفه هم
العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم الكروبين ما
لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتاثير والقايلون من الفلاسفه
بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف و
تاثير فى الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس
البشرية بابدانها والشياطين هى القوة المخيلة فى افراد الانسان
من حيث استيلايها على القوة العاقلة وصرفها عن جانب القدس
والسالك الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات
الحسيه والوهميه ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد
مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة معها ان كانت حينه
مطيعه للدواعى العقلية فهم الجن وان كانت سريه باعثه على
الشرور والقبايح معينه على الهلاكة والانهماك فى الغوايه فهم   [الضلالة]
الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملايكة والجن والشياطين
مما انعقد عليه اجماع الاراء وبطونه كلام الله تعـ وكلام الانبياء
وحكى مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات
من الاولياء فلا وجه لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية
وزعموا ان لكل فلك روحا يسير الى ما ذهب اليه
اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كليا يدبر امره و يتشعب
منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعنى الفلك الاعظم روح يرى
اثره فى جميع ما فى جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم و
تتشعب منه ارواح كثيرة متعلقه باجزاء العرش واطرافه كما ان
النفس الناطقة تدبر امر بدن الانسان ولها قوة طبيعية و
حيوانية ونفسانيه بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعـ

يوم يقوم الروح والملايكة صفا وقوله تعـ وترى الملايكة حافين
من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا ساير الافلاك واثبتوا
لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا
لكل من الايام والساعات والبحار والجبال والمعادن والعمارات
وانواع النباتات والحيوانات وغير ذلك على ما ورد فى لسان
الشرع من ملك الارزاق وملك الجبال وملك البحار وملك
الامطار وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة فكما ان لكل من الابدان
البشريه نفسا تدبره فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف
روحا تدبره ويسمى بالطباع التام لذلك النوع يحفظه من الافات
والمخافات ويظهر اثره فى النوع ظهور اثر النفس الانسانية
فى الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح على كثرتهم حتى كقوله عم
اطت السما وحق لها ان تاط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك
ساجد وراكع   وعندنا ظاهر الكتاب والسنة وهو قول
اكثر الامه ان الملايكه اجسام لطيفه نورانية قادرة على التشكل
باشكال مختلفة كاملة فى العلم والقدرة على الافعال الشاقة
الطاعات ومسكنها السموات هم رسول الله الى انبيائه وامنائه
على وجه يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما امرهم   [وجه]
ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام لطيفه هوائيه يتشكل باشكال
مختلفة ويظهر منها افعال عجيبه منهم المؤمنون والكافر والمطيع
والعاصى والشياطين اجسام نارية شانها اغواء الناس فى الفساد
والغوايه بتذكر اسباب المعاصى واللذات وانساء منافع الطاعات
وما اشبه ذلك على ما قال تعـ حكاية عن الشيطان وما كان
لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلوموني
ولوموا انفسكم قيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر
الاربعة الا ان الغالب على الشيطان عنصر النار وعلى الاخرين

عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القريب من
الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة
للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض فان كانت للمائية
فالى الماء او للهوائية فالى الهواء او للنارية فالى النار لا سيما
ولا يفارق الا بالاختيار او بان يكون حيوانا فيفارق بالاجسام
وليس لهذه الغلبة حد معين بل يختلف الى مراتب بحسب
انواع الممتزجات التي يسكن هذا العنصر ولكون الهواء والنار
في غاية اللطافة والشفيف كانت الملائكة والجن والشياطين
بحيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى اجواف الانسان ولا
يرون بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات الآخر التي يغلب التي
عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان
الناس او غيرهم من الحيوانات والملائكة كثيرا ما يعاونون الانسان
على اعمال يعجز هو عنها بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء
والمشي على الماء ويحفظ خصوصا المضطرين عن كثير من الآفات
واما الجن والشياطين فيخالطون بعض الاناسي ويعاونونهم
على السحر والطلسمات والنيرنجات وما يشاكل ذلك
ولا يمتنع ان يكتسبوا الاشارة الى دفع اشكالات تورد على هذا
المذهب وهي ان الملائكة والجن والشياطين ان كانت اجساما
ممتزجة من العناصر يجب ان يكون مرئية لكل سليم الحس كساير
المركبات والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات
هائلة لا نبصرها ولا نسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك على
ما هو شأن العلوم العادية وان كانت غلبة اللطيف بحيث
لا يجوز رؤية الممتزج يلزم ان لا يروا اصلا وان يتميز ابدانهم
ويختل تركيبهم بادنى سبب واللازم باطل لما تواتر من مشاهدة
بعض الانبياء والاولياء اياهم ومكالمتهم ومن بقائهم زمانا طويلا

مع هبوب الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا
لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية وامزجة
مخصوصة يقتضي اشكالا مخصوصة كما في ساير الممتزجات فلا
يتصور التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات
اما على القول باستناد الممكنات الى القادر المختار فظاهر لجواز
ان يخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض
وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم ويبدل اشكالهم واما على
القول بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل
معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال
دون البعض او يظهروا احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة
الغشاء والجلباب لهم فيتصرف فان يكون نفوسهم او امزجتهم
او صورهم النوعية بحيث يقتضي حفظ تركيبهم عن الاختلال
وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او
يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به جهات هبوب
الرياح وساير اسباب اختلال التركيب فيتحرزون عنها ويأوون
الى اماكن لا يلحقهم ضرر واما الجواب بانه يجوز ان يكون لطافتهم
بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلائم ما يحكى عنهم من النفوذ
في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة
بالصغر والكبر ونحو ذلك خاتمة يشير الى ما ذهب اليه
بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء من ان بين عالمي
المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات
ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات و
الاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع
والهيات والطعوم والروايح مثال قايم بذاته معلقا لا في مادة
ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء

ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فقدت
المرآة او الحامل او زالت المقابلة او التخيل وبالجملة هو عالم عظيم
الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه
المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات افلاكه واشراقات
العالم العقلي وهذا ما قال الاقدمون ان في الوجود عالما مقداريا
غير العالم الحسي لا يتناهى عجائبه ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك
المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما
الف باب لا يحصى ما فيها من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة
والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل المثل او النفوس
الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه يظهر المجردات في صور
مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد
القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن
المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان
له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيلتذ ويتألم باللذات
والآلام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية
فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات
وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام او يتخيل في اليقظة
بل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور
المقدارية التي لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير
من الغرائب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء انه مع
اقامته ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض
جدران البيت او خرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه
احضر بعض الاشخاص او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة في
زمان قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي
ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما يشاهد

من

بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان العود وهو الوجود ثانيا
اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص
وقريب من هذا ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة
استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افاد زيادة استعداد
لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب
ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب
واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو الحق في
المراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون
عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة
انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع
الاوقات هذا ولكن الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت
اهون على اعادة الاجزاء وما تفرق من المواد الى ما كانت
عليه من الصور والتاليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها
الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك
القابل والمستعد فضلا عن استعداد القائم به فان قيل ما
معنى كون الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته قديمة لا يتفاوت
المقدورات بالنسبة اليها قلنا كون الفعل اهون تارة يكون
من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية وتارة من جهة القابل
بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا واما من
جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء لا يقال غاية ما ذكرتم ان
المعدوم ممكن الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول
نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامر لازم له كامتناع
الحكم عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس في الوجود بل في
الاعادة التي هي الايجاد ثانيا لذلك الشيء بعينه وامكان
الوجود لا يستلزم امكانها لانا نقول لو امتنع المعدوم لامر

٩/ منهم من ادّعى الضرورة مكابرةً ومنهم من تمسّك
بوجوه الاوّل انّه لو اعيد لزم تخلّل العدم بين وجهيه
وجوده الشيء ونفسه وهو باطل بالضرورة ورد بالمنع

لازم له لامتنع وجوده اولا كالواممتنع لذاته ثم امكان الوجود
مستلزم لامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة واحدة على ان
المراد بالاعادة ههنا كونه معادا وهو معنى الوجود ثانيا
قال المنكرون منهم من ادعى الضرورة وقال الحكم بان الوجود
ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولا ضرورى لا يتردد فيه العقل
عند الخلوص عن سوابق التقليد والتعصب واستحسنه
الامام فى المباحث حيث قال ونعم ما قال الشيخ من ان كل من
رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية
شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع ورد بالمنع
كيف وقد قال بجوازه كثير من العقلاء وقام البرهان عليه
ومنهم من تمسك بوجوه الاول لو اعيد المعدوم بعينه لزم
تخلل العدم بين الشئ ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع
ذلك بحسب ومتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين
زمانى وجوده بعينه واتصاف ذلك الشى بل وجوده بالسابق
واللاحق نظرا الى الوقتين لا نافى اتحاده بالشخص ويكون تخلل العدم
كتخلل الوجود بين العدم السابق واللاحق وجعل صاحب
المواقف هذا الوجه ثانيا الدعوى الضرورة وهو مخالف
لكلام القوم والتحقيق فان ضرورته بعد منه الدليل لا يوجب
ضرورية المدعى الثانى لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى
بجميع شخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة
ان الموجود بعد كونه فى هذا الوقت غير الموجود بعينه
كونه فى وقت آخر ولان وقت ايضا معدوم بجواز اعادته
لعدم التمايز او بطريق الالزام على من يقول بجواز اعادة الكل
لكن اللازم باطل لاقتضائه الى كون الشئ مبتدا من حيث انه معاد
اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود فى وقته الاول وفى هذا جمع بين

الامتياز فى نفس الامر غير لازم وعند العقل غير مستحيل
الرابع ان المعدوم لا اشارة اليه فلا حكم لصحة وورد بعد تسليم
عدم ثبوت المعدوم بان التميز والثبوت عند العقل كاف فى صحة الحكم

المتقابلين حيث صدق على واحد فى زمان واحد من جهة
واحدة انه مبدا ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبدا
من جهة كونه معادا او منع كونه معادا لانه الموجود فى الوقت
الثانى وهذا قد وجد فى الوقت الاول ورفع للتفرقة و
الامتياز بين المبدا والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث
كونه مبدا والامتياز بينهما بحسب العقل ضرورى وقد
يجعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من الفسادات
والجواب انا لا نم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون
بان هذا الكتاب هو بعينه الذى كان بالامس حتى ان من
زعم خلاف ذلك نسبب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات
والاضافات لا ينافى الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو
سلم فلا نم ان ما يوجد فى الوقت الاول يكون مبدا البته
فانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا او لم يكن هو فيه مسبوقا
بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبدا هو الواقع اولا الا الواقع
فى الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع فى الزمان
الثانى وبهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه
لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبدا والمعاد بالماهيه
ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه
بل بالقبلية والبعدية بان هذا فى زمان سابق وذلك فى زمان
لاحق فيكون للزمان زمان يمكن اعادته بعد العدم ويتسلسل
الثالث لو جاز ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء
ما يماثله فى الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال
واحد ولان التقدير ان وجود بهذه الصفات من جملة الممكنات
واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما
فى الماهية وجميع العوارض ورد بان عدم التميز فى نفس الامر

لازم كيف ولو لم يتميز لم يكونا ستين وعند العقل غير مسلم
الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز فى نفس الامر
وقد يجاب بانه لو صح هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين
ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا
باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم يمتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له
ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت شئ
لشئ يقتضى تميزه وثبوته فى الجملة والجواب عند المعتزلة القائلين
بثبوت المعدوم وبقاء ذاته ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت عند
العقل كاف فى صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العينى انما هو
عند ثبوت الصفة له فى الخارج وما يقال ان القضية يكون ذهنية
لا حقيقية ولا خارجية فلا يفيد الا صحة العود فى الذهن ليس
بشئ لانا بحد القضية مفهوما عاما هو ان ما يصدق عليه الوصف
العنوانى يصدق عليه المحمول فالمعنى ههنا ان ما يصدق عليه
انه معدوم فى الخارج يصدق عليه الوصف العنوانى فى الجملة
يصدق عليه انه وجد فى الخارج ولو سلم فالذهنية معناها ان
الموضوع الماخوذ فى الذهن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى ههنا
ان المعنى الذهنى المعدوم فى الخارج يصح ان يعاد ويوجد فى
الخارج وبالجملة فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد من
سيولد يجوز ان يتعلم الى غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود
فى الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعنى بالاعادة
ان يوجد ذلك الشئ الذى فنى بجميع اجزائه وعوارضه بحيث
يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشئ كما يقال اعد كلامك اى تلك
الحروف بتاليفها وهيأتها ولا يضر كون هذا معادا وفى زمان وذاك
مبتدأ وفى زمان آخر ولا المناقشة فى ان هذا نفس الاول او مثله
وهذا القدر كاف فى اثبات الحشر ولا تبطل بشئ من الوجوه قال

البحث

اختلف الناس فى المعاد فنفاه الطبيعيون ذهابا الى ان الانسان
هو هذا الهيكل المخصوص الذى يفنى بصوره واعراضه فلا يعاد

البحث الثانى زعم الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم فى الملة
ولا فى الفلسفة انه لا معاد للانسان اصلا زعما منهم انه هذا الهيكل
المخصوص بما له من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى
بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه
لا اعادة للمعدوم وفى هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون
من اهل الفلسفة وللشرع على ما يقرره المحققون من اهل الملة وتوقف
جالينوس فى امر المعاد لتردده فى ان النفس هو المزاج فيفنى
بالموت فلا يعاد ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد واتفق
المحققون والمسلمين على حقية المعاد واختلفوا فى كيفيته فذهب
جمهور المسلمين الى انه جسمانى فقط لان الروح عندهم
جسم سار فى البدن سريان النار فى الفحم والماء فى الورد و
ذهب الفلاسفة الى انه روحانى فقط لان البدن ينعدم بصوره
واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه
للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب
كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالى والكعبى والحليمى والراغب
والقاضى ابى زيد الدبوسى الى القول بالمعاد الروحانى والجسمانى
جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن و
هذا راى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول
جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازى الا ان الفرق
ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان
لا فى هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار وانما نبهنا
على هذا الفرق لانه غلب على الطباع العامية ان هذا المذهب
يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية و
النصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم
القيمة والجنة والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول

انه امر ممكن اخبر به الصادق اذ تواتر من نبينا القول به
وورد به فى التنزيل ما لا يحتمل التاويل مثل قوله تعالى قل يحييها
الذى انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون
بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين
الطريق الى اثبات المعاد بحث لا يقدح فيه سفه المنكرين كذا فى
نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالى فى تحقيق المعاد الروحانى
وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق
الى كثير من الاوهام ووقع فى السنة بعض العوام انه ينكر حشر
الاجساد افترا عليه كيف وقد صرح به فى مواضع من كتاب الاحيا
وغيره وذهب الى ان انكاره كفر ولم يشرحه فى كتبه كثير شرح
لما قال انه ظاهر لا يحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام
كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى
من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية
بعد خراب البدن ولا يضر كونه غير البدن الاول بحسب الشخص
ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما يشهد به النصوص من كون
اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد
ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها
ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذى خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون
المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة
وارتكب المعصية قلنا العبرة فى ذلك بالادراك وانما هو للروح
ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من
البدن ولهذا يقال للشخص من الصبى الى الشيخوخة انه هو بعينه
وان تبدلت الصور والهيات بل كثير من الاعضاء والالات ولا
يقال لمن جنى فى الشباب فعوقب فى المشيب انها عقوبة لغير
الجانى قال لنا المعتمد فى اثبات حشر الاجساد دليل السمع
والمفصح عنه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام ومن الكتب
القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون ثبوته

لا وجوبه

بل وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله تعالى ثواب المطيعين
وعقاب العاصين واعواض المستحقين ولا يتاتى ذلك الا باعادتهم
باعيانهم فيجب لان ما لا يتاتى الواجب الا به واجب وربما يتمسكون
بهذا فى وجوب الاعادة على تقدير الفنا ومبناه على اصلهم الفاسد
فى الوجوب على الله وفى كون ترك الجزاء ظلما لا يصح صدوره عن
الله تعالى مع امكان المناقشة فى ان الواجب لا يتم به وانه لا يكفى
المعاد الروحانى ويدفعون ذلك بان المطيع والعاصى هى هذه
الجملة او الاجزاء الاصلية لا الروح وحده فلا يصل الجزاء الى مستحقه
الا باعادتها والجواب انه اعتبر الامر بحسب الحقيقة فالمستحق
هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات
والافعال والحركات وهو المبدأ للكل وان اعتبر بحسب الظاهر
يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكاينة من اول التكليف الى الممات
ولا يقولون بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان
الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما
الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او تفرق بعد
الاجتماع ومات بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله
القادر على الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات واما
الاخبار فلما تواتر من الانبياء سيما نبينا عليه السلام انهم كانوا يقولون
بذلك ولما ورد فى القرآن من نصوص لا يحتمل اكثرها التاويل
مثل قوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى
انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون
من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن
نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوى بنانه وقالوا لجلودهم
لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شئ كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم

سرا عاد ذلك حسن علينا يسيرًا فلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى
غير ذلك من الآيات وفي الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات
الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر يقيني فان قيل الايات
المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة
بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تاويلها قطعا
فليصرف هذه ايضا الى المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس
وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه تفهمه العوام فان
الانبياء مبعوثون الى كافة الخلايق لارشادهم الى سبيل الحق و
تكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وبقية النظام
المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد و
الوعيد والبشارة بما يعتقدونه والانذار عما يعتقدونه لذة
ألما ونقصانا واكثرهم عوام يقصر عقولهم عن فهم الكمالات
الحقيقية واللذات والآلام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات
البدنية فوجب ان يخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقي
ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر
الفارابي ان الكلام مثل وخيالات للفلسفة قلنا انما يجب التاويل
عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على القول بكون البدن
المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الانبياء و
نصوص الكتاب على الاشارة الى مثال المعاد النفسي والرعاية
لمصلحة العامة نسبة الانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ
والقصد الى تضليل اكثر الخلايق والتعصب طول العمر
لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر
التي لا حقيقة لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادتها
من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل للمعاد الروحاني واللذات
والالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يذكره المحققون

العقلية ويقصر عن ... عرفوا ما الفوه من ... اللذات ع

الاول انه مبني على اعادة المعدوم للقطع بفناء المزاج
والحيوة والتأليف والهيئات وقد بان استحالتها ورد بمنع
المقدمتين الثاني لو اكل انسان انسانا فالاجزاء المأكولة

علماء الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه قال
احتج المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسماني موقوف على
اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير
كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونها جمعا واحياء
بعد التفرق والموت فلا قطع بفناء التاليف والمزاج والحيوة
وكثير من الاعراض والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد
تكلمنا على ادلته ولو سلم فالمراد اعادة الاجزاء الى ما كانت عليه
من التأليف والحيوة ونحو ذلك ولا يضرنا كون المعاد مثل
المبتدا لا عينه الثاني لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له جزءا
من بدنه فالاجزاء المأكولة اما ان يعاد في بدن الآكل او في بدن
المأكول وايا ما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا
اولوية لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل
الى جعلها جزءا من بدن احدهما دون الاخر ولا سبيل الى جعلها
جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا والمأكول مؤمنا يلزم
تنعم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب
انا نعني بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر
الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول
اجزاؤه الاصلية الحاصلة في اول الفطرة من غير لزوم فساد فان
قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء الغذائية الاصلية في المأكول
الفضلية في الآكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود
المحذور قلنا الفساد انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه فلعل
الله تعالى يحفظها من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان
يصير جزءا اصليا وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها
عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه ونحن نقول
لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع والتاليف

المأكول

اول مرة الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث ولغرض
عائد الى الله تعالى نقص او الى العبد اما ايصال الم وهو سفه
او لذة ولا لذة في الوجود سيما في عالم الحس اذ هي خلاص عن الم

انما يعاد الى الحيوة والصور والهيآت فان قيل الآيات الواردة
في باب الحشر من مثل من يحيى العظام وهي رميم أئذا متنا
وكنا ترابا اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد تشعر بان
متنازع المحق والمبطل ومتوارد الاثبات والنفي هي اعادة الاجزاء
باسرها الى الحيوة لا الاصلية وحدها لا اعادة المعدوم بعينه
قلنا ومن الآيات ما هو مسبوق لنفس الاعادة مثل وهو الذي
يبدئ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم
اول مرة وكان المنكرين استبعدوا احياء ما كانوا يشاهدون
من الرميم والتراب فان بل استبعادهم تذكر ابتداء الفطرة
والتنبيه على كمال العلم والقدرة واما حديث اعادة المعدوم
والاجزاء الاصلية فلعله لم يخطر ببالهم الثالث ان الاعادة لا لغرض عبث
لا يليق بالحكيم ولغرض عائد الى الله تعالى نقص يجب تنزيهه عنه
ولغرض عائد الى العبد ايضا باطل لانه اما ايصال الم وهو لا يليق
بالحكيم واما ايصال لذة ولا لذة في الوجود سيما في عالم الحس
وكل ما يتخيل لذة فانما هو خلاص عن الالم ولا الم في العدم او الموت
ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالاعادة بل انما يتصور ذلك
بان يوصل اليه الالم ليخلصه عنه فيكون الاعادة لايصال الالم
يعقبه خلاص وهو غير لائق بالحكمة والجواب منع لزوم الغرض
وقبح الخلو عنه في فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض في ايصال
اللذة والالم اذ يجوز ان يكون نفس ايصال الجزاء الى من استحقه
غرضا ثم منع كون اللذة دفعا للالم كيف واللذة والالم من الوجدانيات
التي لا يشك العاقل في تحققها وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع كون
اللذة الاخروية من جنس الدنيوية بحسب الحقيقة ليلزم كونها
دفعا للالم وخلاصا عنه قال تنبيه القائلون بالمعاد الروحاني
فقط او به وبالجسماني جميعا هم الذين يقولون بان النفوس الناطقة

بعد ما ثبت تجرد النفس وبقاءها بعد خراب البدن لا افتقر اثبات
المعاد الروحاني الى زيادة بيان لانه عبارة اما عن عودها الى ما كانت عليه من التجرد
المحض والتبرؤ عن ظلمات التعلق ملتذة او متألمة بما اكتسبت
واما عن تعلقها بالبدن المحشور الذي ليس ... بمقبول ولا

ولا منقول ان تتعلق به نفس اخرى وتبقى نفسه
معطلة او متعلقة ببدن آخر اقول القائلون

بجواهرها لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلايل وتشهد بذلك
نصوص من الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين الى زيادة بيان
في اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه
من التجرد والتبرؤ من ظلمات التعلق وبقائها ملتذة بالكمال
او متألمة بالنقصان ولا للآخرين بعد اثبات حشر الاجساد
لان القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به وتدبيرها وبقاء
نفسه معطلة او متعلقة ببدن آخر غير مقبول عند العقل
ولا منقول من احد كيف ونفسها مناسبة لذلك المزاج آلفة
لم يفارقه الا لمانع لتصرفاتها فحين عادت القابلية عاد
التعلق لا محالة وقد يقال ان قوله تعالى فلا تعلم نفس ما أخفي
لهم من قرة اعين وللذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان
من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة
في حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء
الصالحين وانها في حواصل طيور وفي قناديل من نور معلقة
تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل
الاجسام على ما قال امام الحرمين ان الاظهر عندنا ان الروح اجسام
لطيفة شابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله تعالى العادة باستمرار
حيوة الاجساد ما استمرت مشابكتها لها فاذا فارقتها تعقب
الموت الحيوة في استمرار العادة ثم الروح تعرج به وترفع في
حواصل طيور خضر في الجنة وتهبط بها الى سجين من الكفرة
كما وردت فيه الآثار والحيوة عرض يحيى به الجوهر والروح يحيى
بالحيوة ايضا ان قامت به الحيوة فهذا قولنا في الروح كذا في
الارشاد قال المبحث الثالث قد سبقت في مباحث الجسم
اشارة الى ان الاجسام باقية غير متزايلة على ما يراه النظام و
قابلة للفناء غير دائمة البقاء على ما يراه الفلاسفة قولا بانها

فيفنى الجواهر باسرها وقال ابن شبيب يخلق في كل جوهر فناء
فيقتضي فناءه في الزمان الثاني وقال بعضهم يخلق بعدد كل جوهر
فناء لا في محل وقال بعضهم بل فناء واحد واما التالف النشر

يخلقه الله فيه حالاً فحالاً وقال امام الحرمين للاعراض انه يجب اتصاف الجسم بها وقال القاضي في احد قوليه الاكوان التي

ازلية ابدية والجاحظ وجمع من الكرامية قولاً بانها ابدية غير ازلية
وتوقف اصحاب ابي الحسين في صحة الفناء واختلف القايلون
بها في ان الفنا باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما
الاول فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله تعم يعدم العالم
بلا واسطة فيصير معدوماً كما اوجده كذلك فصار موجوداً و
ذهب ابو الهذيل الى انه تعم يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان
واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث
ضد له هو الفناء ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد الى ان الفناء
وان لم يكن متحيزاً لكنه يكون حاصلاً في جهة معينة فاذا احدثه
الله تعم فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن سيب الى
ان الله تعم يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم
الجوهر في الزمان الثاني وذهب ابو علي واتباعه الى انه يخلق
بعدد كل جوهر فناء لا في محل فيفنى الجواهر وقال ابو هاشم
واشاعه يخلق فناء واحداً لا في محل فيفنى به الجواهر باسرها
واما الثالث وهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده فزعم
بشر ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله لا في محل فاذا لم يخلقه عدم
الجوهر وذهب الاكثرون من اصحابنا والكعبي من المعتزلة
الى انه بقاء قايم به يخلقه الله تعم حالاً فاذا لم يخلقه الله تعم فيه انتفى
الحيز وقال امام الحرمين هو الاعراض التي هو يجب اتصاف
الجسم بها فاذا لم يخلقها الله تعم فيه فني وقال القاضي في احد
قوليه هو الاكوان التي يخلقها الله تعم في الجسم حالاً فحالاً فاذا
لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بباق بل يخلق حالاً فحالاً
فمتى لم يخلق فني واكثر هذه الاقاويل من قبيل الاباطيل سيما القول
بكون الفناء امراً محققاً في الخارج ضداً للبقاء قائماً بنفسه او
بالجوهر وكون البقاء موجوداً لا في محل ولعل وجه البطلان

عنى

اختلفوا في الحشر الجسماني ايجاد بعد الفناء او جمع بعد التفرق والحق التوقف واحتج
الاولون بوجوه الاجماع قبل ظهور المخالفين ورد بالمنع الثاني قوله تعالى
هو الاول والاخر والظاهر والباطن ولا يتصور الا بانعدام المخلوقات
وليس بعد القيمة فنا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو المبدأ

غني عن البيان قال المبحث الرابع يعني ان القائلين بصحة
الفناء وبصحة حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك بالايجاد بعد
الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو
اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان يعدم الجواهر ثم
يعاد وان يبقى ويزول اعراضها المعهودة ثم يعاد هيئتها ولم
يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يصير اجسام
العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد ولا
يحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم احتج الاولون بوجوه
الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور المخالفين كبعض المتاخرين
من المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع كيف وقد اطبقت معتزلة
بغداد على خلافه نعم كان الصحابة مجمعين على بقاء وفناء الخلق
بمعنى هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى
انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون
في هذه التدقيقات الثاني قوله تعم هو الاول والآخر اي في
الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد
القيامة فنا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى
هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية
او في صفات الكمال كما اذا قيل لك اهذا اول من زارك ام آخرهم
فتقول هو الاول والآخر وتريد انه لا زائر سواه او هو الاول
الآخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء
او هو الاول خلقاً والآخر رزقاً كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة
فليس المراد به آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة
ومن فيها الثالث قوله تعم كل شيء هالك الا وجهه فان المراد
به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعاً به لان الشيء بعد التفرق

يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب بان
المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا
بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت او الخروج عن الانتفاع
المقصود به اللايق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا
للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود البارى
من كل جوهر الدلالة عليه واصلح لذلك كما ان كل من كتب كتابا
ليس مقصوده الدلالة على الكاتب او المراد الموت كما فى
قوله تعم ان امرؤ هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه
الله تعم فهو هالك اى غير مثاب عليه الرابع قوله تعم وهو
الذى يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده كما
بدأكم تعودون والبدء من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق
بعد افنائه لا يتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نم بان
المراد بالخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب
على ما يشعر به قوله تعم وبدأ خلق الانسان من طين ولهذا يوصف
بكونه قريبا شاهدا كقوله تعم اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق اولم
يسيروا فى الارض فينظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق
حقيقة فى التركيب تمسكا بمثل قوله تعم خلقكم من تراب اى
ركبكم وتخلقون افكا اى تركبونه فلا يكون حقيقة فى الايجاد
دفعا للاشتراك فضعيف جدا لاطباق اهل اللغة على انه احداث
وايجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كما فى خلقكم من تراب او
بدونه كما فى خلق الله العالم الخامس قوله تعم كل من عليها فان
والفناء هو العدم واجيب بالمنع بل هو خروج الشئ عن
الصفة التى ينتفع به عندها كما يقال فنى زاد القوم وفنى
الطعام والشراب ولهذا يستعمل فى الموت مثل افناهم
الحرب وقيل معنى الاية كل من على وجه الارض من الاحياء

[illegible]

فهو ميت قال الامام الرازى ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى
العدم فلا بد فى الاثنين من تاويل اذ لو حملنا على ظاهرهما لزم
كون الكل هالكا فانيا فى الحال وليس كذلك وليس التاويل بكونه
آيلا الى العدم على ماذكرتم اولى من التاويل بكونه قابلا له وهذا
منه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل
ونحوه مجازا فى الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق
منه وانما الخلاف فى انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم
صاحب التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال
فاعترض بان حمله على الاستقبال ليس تاويلا وصرفا عن الظاهر
قال احتج الاخرون وهم القايلون بان حشر الاجساد انما
هو بالجمع بعد التفريق لا بالايجاد بعد الاعدام بوجوه الاول
انه لو عدمت الاجساد لما كان الجزاء واصلا الى مستحقه واللازم
باطل سمعا عندنا للنصوص الواردة فى ان الله لا يضيع اجر المحسنين
وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع و
عقاب العاصى بيان اللزوم ان المعاد لا يكون هو المبتدا بل
مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان
ضعف ادلته ولو سلم فلا نقوم على من يقول ببقاء الروح
او الاجزاء الاصلية واعدام البواقى ثم ايجادها وان لم يكن
الباقى هو الاول بعينه بل مغايرا له فى صفة الابتداء والاعادة
او باعتبار اخر ولا شك ان العمدة فى الاستحقاق هو الروح
على ما مر وقد تقرر بانها لو عدمت لما علم ايصال الجزاء الى مستحقه
لانه لا يعلم ان ذلك المحشور هو الاول اعيد بعينه ام مثل
له خلق على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية فظاهر واما على
تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب و
الهيات والصفات التى بها تمايز المثلين سيما على قول من

يحصل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان
الادلة قايمة على وصول الجزا الى المستحق لا يقال لعل الله تعالى
يحفظ الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والانحلال بل
الحكمة يقتضى ذلك لنعلم وصول الى المستحق لانا نقول
المقصود ابطال راى من يقول بفنا الاجساد بجميع الاجزاء
بل اجسام العالم باسرها ثم الايجاد وقد حصل ولو سلم
فقد علمت ان العمدة فى الحشر هو الاجزاء الاصلية الفضلية
وقد سلم انها لا يتفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب
ان المعدوم بالدلالة هو ان الله يوصل الجزا الى المستحق
ولا دلالة على انا نعلم ذلك عند الايصال الىه وكفى بالله
عليما ولو سلم فلعل الله يخلق علما ضروريا او طريقا
جليا جزئيا او كليا الثانى وهو للمعتزلة ان فعل الحكيم لا
ان يكون لغرض لامتناع العبث عليه ولا يتصور له غرض
فى الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها انما يكون مع الوجود بل
الحيوة وليس ايضا جزا للمستحق كالعذاب والسوال للحساب
ونحو ذلك وهذا ظاهر ورد بمنع انحصار الغرض فى
المنفعة والجزا فلعل الله تعالى فى ذلك حكما ومصالح لا يعلمها
غيره على ان فى الاخبار بالاعدام لطفا للمكلفين واظهار الغاية
العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء ثم الاعدام
تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوجهان على طريق
تفريق الاجزاء اما الثانى فظاهر واما الاول فلانعدام
التاليف والهيآت التى بها التمايز فاما ان يمتنع الاعادة
او تلتبس المعاد بالمثل ويجاب بانه يجوز ان لا ينعدم الصفات
التى بها التمايز كاختصاص الجواهر بما لها من الجهات مثلا
ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية

لامجموع

الخامس الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لبعض المعتزلة لنا
قصة آدم وحوا والنصوص الشاهدة لذلك مثل أعدت للمتقين
أعدت للكافرين وازلفت الجنة للمتقين وبرزت الجحيم للغاوين

لا مجموع الجواهر والصفات والعرضيات كما اذا جنى وهو شاب
سمين سليم الاعضاء واقتص منه حين صار هرما عجيفا ساقط
الاعضاء وعن الثانى بان فى التفريق منفعة الاعتبار وامكان
اللذة والالم على طريق الجزا الثالث النصوص الدالة على كون
النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لا الايجاد
بعد العدم كقوله تعالى واذ قال ابرهيم رب ارنى كيف تحيى
الموتى الآية وكقوله تعالى او كالذى مر على قرية وهى خاوية على
عروشها قال انى يحيى هذه الله بعد موتها الى قوله تعالى فانظر
الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وكقوله تعالى وكذلك
النشور وكذلك تخرجون وكما بداكم تعودون بعد ما ذكر
بدو الخلق من الطين وعلى وجه يرى ويشاهد مثل اولم يروا
كيف يبدئ الله الخلق اولم يسيروا فى الارض فينظروا كيف
بدأ الخلق وكقوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش المبثوث
وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الآيات
المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفى الاعدام
وان لم يدل عليه وانما سيقت لبيان كيفية الاحياء بعد الموت
والجمع بعد التفريق لان السوال وقع عن ذلك ولانه اظهر
فى بادى النظر والشواهد عليه اكثر ثم هى معارضة بما سبق
من الآيات المشعرة بالاعدام والفناء قال المبحث الخامس جمهور
المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابى هاشم
والقاضى عبد الجبار ومن يجرى مجراهما من المعتزلة حيث
زعموا انهما انما يخلقان يوم الجزا لنا وجهان الاول قصة آدم
وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما
يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من

خلاء ولو تريشتمل على عناصر واحياز طبيعية لها
فيكون لعنصر حيزان طبيعيان ويلزم ميله اليه وعنه
قلنا اكثر المقدمات فلسفية مع انه لا يمتنع كون

بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين والمزاعمة لاجماع المسلمين
ثم لا قايل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتهما الثاني الايات
الصريحة في ذلك كقوله تعم ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة
المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعم في حق الجنة اعدت
للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة
للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين
وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في
تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب
النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك
المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا
يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله
تعم كل شئ هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما
وللنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصها
من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء
كما مر وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما
ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا معتدا
كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا
لا ينافي فناء لحظة الثالث انهما لو وجدتا الآن فاما في
هذا العالم او في عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه
لا يتصور في افلاكه لامتناع الخرق والالتيام عليها وحصول
العنصريات فيها وهبوط آدم منها ولا في عنصرياته لانها
لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانه لا معنى
للتناسخ الا عود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم
العناصر واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم ايضا من
جهات مختلفة انما يتحدد بالمحيط والمركز فيكون كريا فلا

الازلاف نزدیک آوردن وجمع کردن صح

[illegible]

يلاقى هذا العالم الا بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء وقد بين
استحالته ولانه يشتمل لا محالة على عناصر لها فيه احياز طبيعية
فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم سكون كل عنصر
في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له وحركته عنه الى
حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة والسكون
محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم الميل
اليه وعنه ولانه لا محالة يكون في جهة من محدد هذا العالم
والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لانه مع لزوم الترجيح
بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب ان مبنى ذلك على اصول
فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق و
الالتيام ونفي القادر المختار الذي بقدرته وارادته تحديد
الجهات وترجيح المتساويات الى غير ذلك من المقدمات
على ان ما ادعوا تحدده بالمحيط والمركز انما هو جهة العلو
والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخرق انما قام في المحدد
لا غير وكون العالمين في محيط بهما بمنزلة محدودين في ثخن
فلك لا يستلزم الخلاء ولا يمتنع كون عناصر العالمين مختلفة
الطبايع ولا كون حيزهما في احد العالمين غير طبيعي وليس
التناسخ عود الارواح الى ابدانها بل تعلقها ببدن آخر
في هذا العالم لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقايلين بوجود
الجنة والنار يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه ينفي وجود جنة
يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات لابتناء ذلك على
خرق الافلاك لانا نقول على تقدير افناء هذا العالم بالكلية
وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وساير العنصريات
لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات فلذا خص هذا الدليل
بنفي الجنة والنار مع وجود هذا العالم قال خاتمة لم يرد

لا قطع بمكان الجنة والنار والاكثر على ان الجنة فوق السموات السبع
وتحت العرش لقوله تعم عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله
عليه الصلوة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن واما النار تحت الارض والحق التوقف

[illegible]

وعذابه تم لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدو
وعشيا اغرقوا فادخلوا نارا ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين وليست الثانية الا في القبر بل احياء

نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة
فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعم عند
سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عم سقف الجنة
عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض
ذلك الى عالم العليم الخبير قال المبحث السادس في سؤال
القبر وعذابه اتفق الاسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير
في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه
الى بعض المعتزلة قال بعض المتاخرين منهم حكي انكار ذلك
عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم برآء منه لمخالطة ضرار
اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لنا الايات
كقوله تعم في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
اي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعم ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعم في قوم نوح
اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وكقوله تعم ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليس الا في القبر
ولا يكون الا مع نوع ثواب او عقاب بالاتفاق وكقوله تعم
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند
ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله والاحاديث المتواترة
المعنى كقوله عم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من
حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان الحديث
وكالحديث المعروف في الملكين اللذين يدخلان القبر و
معهما مرزبتان فيسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن
نبيه الى غير ذلك من الاخبار والآثار المسطورة في الكتب المشهورة
وقد تواتر عن النبي عم استعاذته من عذاب القبر واستفاض
ذلك في الادعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع والعقل

في الآخرة ولم يتعرض لما في القبر لانه لخفاء امره وضعف اثره لا يصلح
في معرض الترغيب في الايمان والتحذير عن الكفر وان قوله امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين في الدنيا وفي القبر وترك ما في الآخرة

اما السمع فهو قوله تعم لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حيوة ولا محالة
يعقبها موت اذ لا خلاف في احياء الحشر لكان لهم قبل دخول
الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط فان قيل ما معنى هذا
الاستثناء ومعلوم ان لا موت في الجنة اصلا فلو فرض فلا يتصور
ذوق الموتة الاولى فيها قلنا هو منقطع اي لكن ذاقوا الموتة
الاولى او متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة
بالموت بمنزلة تعليقه بالمحال اي لو امكنت فيها موتة لكانت
الموتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال فان قيل وصف
الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر
فيكون الآية حجة على المتمسك لا له قلنا المراد الاولى بالنسبة
الى ما يتوهم في الجنة ويقصد نفيها فان قيل يجوز ان لا يراد الواحد
بالعدد بل الجنس المتحقق المقابل لهذا المتوهم على ما يتناول
موتة الدنيا وموتة القبر قلنا ماء ساء المرة والوحدة وكذا
قوله تعم وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياءات
ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله تعم وما انت بمسمع
من في القبور ولو كان في القبر وفي الحشر احياء لصح اسماع و
الجواب ان اثبات الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثاني
او الثالث على ان التعليق باحد المحالين كاف في المبالغة
دفع لتمسكهم بقوله تعم لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
واثبات الاماتتين والاحياءين بقوله يميتكم ثم يحييكم يمكن حمله
على جميع ما يقع بعد حيوة الدنيا من الاماتة والاحياء في الدنيا
وفي القبر وفي الحشر لا دلالة للفعل على المرة لكن ربما يقال
ان في لفظ ثم التأنيه بعض نبوة عن ذلك ثم الظاهر ان المراد

الامانة فى الدنيا والاحياء فى الاخرة ولم يتعرض لما فى القبر لخفاء
امره وضعف اثره على ما سيجى فلا يصح ذكره فى معرض الدلالة
على ثبوت الالوهية و وجوب الايمان والتعجب والتعجب
من الكفر و اما فى قولهم امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
فالاماتتان فى الدنيا و فى القبر وكذا الاحياآن وترك ما فى
الآخرة لانه معاين وقيل بل ما فى القبر و ما فى الحشر لان
المراد احيا يعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب
و اما قوله تعالى و ما انت بمسمع من فى القبور فتمثيل لحال الكفرة
بحال الموتى ولا نزاع فى ان الميت لا يسمع و اما العقل فلان
اللذة والالم والمسائلة والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون
العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج
ولو سلم فانا نرى الميت او المقتول او المصلوب يبقى مدة
من غير تحرك وتكلم ولا اثر تلذذ او تالم ورب ميت يدفن فى صندوق
او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد فى الخبر وربما
يذر على صدره كف من الذرة فيرى باقية بحالها بل يا كله السباع
او يحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح فى المشارق والمغارب
فكيف تعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك
سفسطة وليس بابعد من تجويز حيوة سرير الميت وكلامه
وتعذيب خشبة المصلوب واحراقها ونحن نراها بحالها
والجواب اجمالا ان جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفى الامكان
كساير خوارق العادات واذ قد اخبر الصادق بها لزم التصديق
وتفصيلا انا لا نم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز ان
يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية للتعذيب والمسائلة ويجوز
ان يكون الروح الذى هو اجسام لطيفة او للاجزاء الاصلية
الباقية فلا يمتنع ان لا يشاهده الناظر ولان عصمه الله تعالى

السباع
تدروه ر

عن الانس

قد ثبت بالضرورة من الدين ان للميت فى القبر نوع حيوة
قدر ما يتألم ويتلذذ لكن فى اعادة الروح اليه تردد وامتناع الحيوة بدون الروح

عن الانس والجن لحكمة لا اطلاع لنا عليها ولان يتحقق مع كون
الميت فى بطون السباع ومن قال بالقادر المختار المحيى المميت
لا يستبعد توسيع اللحد والصندوق ولا حفظ الذرة على صدر
المتحرك والقول بان تجويز امثال ذلك يفضى الى السفسطة
انما يصح فيما لم يتم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق واما ما نقل
من الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة
لانها ليست شرطا للادراك وانواع الروندى من ان الحيوة
موجودة فى كل ميت لان الموت ليس ضد الحيوة بل هى
آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فمما
لا يوافق اصول اهل الحق قال خاتمة اتفق اهل الحق
على ان الله تعالى يعيد الى الميت فى القبر نوع حيوة قدر ما يتألم
ويتلذذ وشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا
فى انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة
بدون الروح ممنوع وانما ذلك فى الحيوة الكاملة التى يكون
معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله
تعالى لم يخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا
لا يعرف حيوته لكن اصابته سكتة ويشكل هذا بجوابه لمنكر
ونكير على ما ورد فى الحديث قال المبحث السابع فى ساير
السمعيات المتعلقة بامر المعاد وحاله الامر انها امور ممكنة
نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيكون
القول بها حقا والتصديق بها واجبا فمنها المحاسبة المشار
اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب وبقوله عم حاسبوا انفسكم
قبل ان تحاسبوا واهوالها هول الوقوف قبل الف سنة وقيل
خمسون الفا وقيل اقل وقيل اكثر والله اعلم قال تعالى وقفوهم
انهم مسئولون يوم يقوم الروح والملئكة صفا لا يتكلمون

الا من اذن له الرحمن وهول تطاير الكتب قال الله تع واما من
اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرًا وقال وكل
انسان الزمناه طايره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه
منشورا وهول المسائلة وتفوهم انهم مسئولون فوربك
لنسألنهم اجمعين وهول شهادة الشهود العشرة الالسنه
والايدى والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل
والنهار والحفظة الكرام قال تع يوم يشهد عليهم السنتهم وايديهم
وارجلهم بما كانوا يعملون وقال يشهد عليهم سمعهم وابصارهم
وجلودهم وقال عليه ما من يوم وليلة ياتى على ابن آدم الا
قال انا ليل جديد وانا فيما يعمل فيّ شهيد وكذا قال في اليوم
وقال تع وجاءت كل نفس معها سايق وشهيد وهول تغير
الالوان قال تع يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه
يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها
غبرة ترهقها قترة وهول المناداة بالسعادة والشقاوة
قال عليه يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا رجح كفة الخير
نادي الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا
رجح الكفة الاخرى نادي الملك الثاني الا ان فلانا شقي
شقاوة لا سعادة بعدها والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال
مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال
وفضايح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في لذات
هؤلاء ومسراتهم وآلام اولئك واحزانهم ثم في هذا ترغيب
في الحساب وزجر عن السيئات وهل يظهر اثر هذه
الاهوال في الانبياء والاولياء وساير الصلحاء والاتقياء
فيه تردد والظاهر السلامة تتنزل عليهم الملئكة ان لا تخافوا
ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون

قبح وما لا فيه فيلزم الكذب قبحه ولاستلزامه ترك الكذب
في الغد حسنه وقد يقرر اجتماع المنافيين في اخباره الغدي
كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن
اولانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون
تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبنى
الاستلزام على انحصار الاخبار الغدى في هذا الوجه وقد
يقرر بانه اما صادق واما كاذب وايا ما كان يلزم اجتماع الحسن
والقبح فيه ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن وملزوم
القبيح قبيح وان كل حسن او قبح ذاتي ويمكن تقرير الشبهه
بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن
والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار
عن نفسها بعدم الصدق فيلازم فيها الصدق والكذب
كما نقول هذا الكلام الذى اتكلم به الان ليس بصادق فان
صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك
في صورة كلام غدى وامسى فيقال الكلام الذى اتكلم به غدا
ليس بصادق او لا شئ مما اتكلم به غدا بصادق خارجية
ثم نقتصر في الغد على قولنا ذلك الكلام الذى تكلمت به امس
صادق فان صدق كل من الكلام الغدى والامسى يستلزم
عدم صدقها وبالعكس وهذه مغلطة يتحير في حلها عقول
العقلاء وفحول الاذكياء ولذا سميها مغلطة جذر الاصم ولقد
تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروى الغليل وما رايت كثيرا
فلم يظهر الا اقل من القليل وهو ان الصدق والكذب كما يكون
حال الحكم اى للنسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم
في جميع القضايا فقد يكون حالا اى محكوما به محمولا على
الشئ بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق وذاك كاذب

والاتحاد كما يحكى عن النصارى في حق عيسى عم وعن بعض الغلاة
في حق ائمتهم ومن بعض المتصوفة في حق كملتهم واما ما يدعي
بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء في التوحيد وانه لا ...

اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف ثم لو حل في جسم
والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما
بين لجاز حلوله في احقر الاجسام وارذلها فلا يحصل الجزم بعدم
حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع قال والقول بالحلول
يعني كما قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات
والاحتمالات التي يذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل
ثمانية حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه
وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى
فقد ذهبوا الى ان الله تع جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود و
العلم والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس
على ما يقولون آبا ابنا روحا قدسا ويعنون بالجوهر القايم
بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان
الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة والسمع
والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت
بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر
بالماء عند الملكائية وبطريق الاشراق كاشراق الشمس من كوة
على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث
صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت
بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت
والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل
الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فيحله الالام
والآفات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام
فمنهم بعض غلاة الشيعة القايلون بانه لا يمتنع ظهور الروحاني
بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن او الشياطين
في صور الاناسي فلا يبعد ان يظهر الله تع في صورة بعض

وللاثبات قضات الا اذا اعتبر حالين لحكم واحد او حكمين على موضوع
واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والآخر حكما لاختلاف
المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب
او خفيا كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة فان اذا فرضناها
كاذبة لم يلزم الا صدق بعضها وهو قولنا هذا الكلام صادق
فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها وانما حال حكمها
الكذب على ما فرضنا والصدق حال للنسبة الايجابية
التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم
يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها
صادقة ملخص البحث منع تناقض الصدق والكذب المتلازمين
بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها
لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف
بالعجز عن حل الاشكال الخامس لو كان الفعل حسنا او قبيحا
لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم
وبما مر من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر
زايد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه او قبحه
ومع ذلك فهو وجودي غير قايم بنفسه وهذا معنى العرض
اما عدم القيام بنفسه فظ واما الوجود فلان نقيضه لا
حسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا
فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة
واذا كان احد النقيضين سلبا كان الاخر وجوديا ضرورة
امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو
ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واعترض بان
النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللاامتناع
وبان صورة السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم من

. . . . .

صورة

المعصومون

الكاملين واولى الناس بذلك علي واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيه كالنار في الجمر بحيث لا يتمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو ويرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرايب والعجايب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين غني عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول او الاتحاد وليسا منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وحينئذ ربما يصدر عنه عبارات يشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق الثاني ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن

علي مقالة

في امتناع اتصافه بالحادث بمعنى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما الاتصاف بما له تعلقات حادثة او بما يتجدد من السلوب والاضافات او الاحوال فليس من المتنازع فلا يصلح تمسكاتهم

طريق العقل والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد قال المبحث الرابع الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه غير رازق لزيد الميت ورازقا لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتجددة بعد ما لم يكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما سيجيء تحقيق ذلك وبهذا يندفع ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان قادرا وفاعلا له عالما بانه موجود مبصرا للصورة سامعا للصوت آمرا له بالفعل بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا بتجدد العالميات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم بان لله تعالى اضافة الى ما حدث ثم في بالقبلية ثم المعية ثم البعدية وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع وهذه الشبهة هي العمدة في تمسك المجوزين فلا يكون واردة في محل النزاع وقد يتمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب اما كونه صفة فيعم القديم والحادث واما مع قيد العدم اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو عدمي لا يصلح جزء للمؤثر وجوابه

منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة
لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متخالفين متشاركين
في مفهوم الوصفية ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او
الحدوث مانعا احتج المانعون بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه
بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم
ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو
عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا
عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف
الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان
يكون صفة كمال واعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال نقص
وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا
لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دايما بنوع كمال
يتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل
لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات
الافلاك والخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول الكمال بل
لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان
المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان
كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن
فرد وبانه على ما ذكرتم يلزم لا يخ الواجب عن الحادث فيكون
حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة
امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصا الثاني وهو المعتمد
عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال
واعترض بانه ان اريد تغير في الواجبية او تأثر وانفعال عن
الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات
بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية

متلاصقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات
الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز
ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان
الحادث ماله اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز
اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه
الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز
وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم وجود الحادث في الازل
وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف
في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم
الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان
يكون قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء
في ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في
الازل لا ازلية جوازه ~~بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازليه~~
جوازه بمعنى ان يمكن في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم
في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده
في الازل ومبنى الكلام على ان تغير الحادث بشرط الحدوث
والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز
اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا
لما سبق في حدوث العالم ولمساعدة الخصم على ذلك
اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث
لا يخ عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع الى
الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخ عنه وعن قابليته وهي حادثة
لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول
فيلزم جواز ازلية الحادث وهو ممتنع وكلا الوجهين ضعيف

وفيه مباحث المبحث الاول صفاته زائدة على الذات فهو عالم له علم قادر له قدرة حي له حيوة الى غير ذلك خلافاً للفلاسفة والمعتزلة

اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل
صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد
مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد
له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان
القدم والحدوث ان جعلا من صفات الوجود خاصة فعدم
الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا
على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به
فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور
زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية
اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها
انما يقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته
ليلزم المحال وقد عرفت الفرق قال الفصل الثالث
في الصفات الوجودية لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف
الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة
وحيز لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال
مثل كونه العلي والعظيم والاول والاخر والقابض والباسط
والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات
الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل
الحق له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر
له قدرة وحي له حيوة وكذا في السميع والبصير والمتكلم
وغير ذلك مع اختلاف في البعض وفي كونها غير الذات
بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات
بعضها مع بعض وهذا الفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء
حتى منع بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية
بل يقال هو قديم بصفاته واثروا ان يقال هي قائمة بذاته

٨٧

او موجودة بذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة له او
حالة فيه لايهام التغاير واطبقوا على انها لا توصف بكونها
اعراضا وخالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق
كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجري مجريهم من اهل البدع
والاهواء وسموا القائلين بها بالصفاتية ثم اختلفت تعبيراتهم
فقيل هو حي عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على
حالة هي اخص صفاته وقيل لا لنفسه ولا لعلة وكلام الامام
الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع
ربما يميل الى الاعتزال قال في المطالب العالية اهم المهمات
في هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من
زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم
فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من
زعم ان العلم صفة توجب العالمية وان هناك تعلقا
بالمعلوم من غير ان يتبين ان المتعلق هو العلم او العالمية
ليكون هناك امور اربعة او كلاهما ليكون هناك امور
خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات و
النسبة المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد على الذات
موجود فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس
هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما يمكنه
نفي هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه
النسبة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل
هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة
وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول
لو كان كونه عالما وقادرا مجردا امرا اضافيا لتوقف ثبوته
على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية

ان حدّ العالم من قام به العلم وعلة العالمية اعني كونه عالما هي العلم
وهذا لا يختلف شاهدًا وغائبًا الخلاف فما ليس من الوجوه التي
توجب كون العالم عالما كالعرضية والحدوث ونحو ذلك الشرح

مشروط بوجود المضا فين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون
ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا قال
لنا وجوه الاول طريقة القدماء وهو اعتبار الغايب والشاهد
وتقريره على ماذكره امام الحرمين انه لابد في ذلك من جامع
للقطع بانه لا يصح في الغايب الحكم بكونه جسما محدودا بناء على
انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط و
الحقيقة والدليل فانه اذا ثبت في الشاهد كون حكم معللا بعلة
كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط كالعالمية بالحيوة او تقررت
حقيقة في محقق ككون حقيقة من قام به العلم او دل دليل العلم
على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك
في الغايب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم
وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك
في الغايب وكذا الكلام في القدرة والحيوة وغيرهما وهذا احتجاج
على المعتزلة القايلين بصحة قياس الغايب على الشاهد عند شرايطه
وبكون هذه الاحكام في الشاهد معللة بالصفات كالعالمية
بالعلم فلا يتوجه منع الامرين نعم يتوجه ما قيل ان هذه الاحكام
انما تعلل في الشاهد لجوازها فلا يعلل في الغايب لوجوبها
وان من شرط القياس ان يتماثل امران فيثبت لاحدهما مثل
ما ثبت للاخر وهذه الاحكام مختلفة غايبا وشاهدا بالقدم
والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا الصفات
التي اثبتموها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافي التعليل
غايته انه لا يعلل الا بالواجب والجايز تعلل بالجايز وانه لا اختلاف
لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العلم
انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث
كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك الوجه الثاني ان الله تعالى عالم

الحقيقة لا الاعتبارات العقلية الثالث قوله تعالى انزله بعلمه
فاعلموا انما انزل بعلم الله ذو القوة المتين ان القوة لله جميعا اقول الله ذو القوة

وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره
وتقريرا خران لله معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا نعني
بالمعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لا
يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لا زايدا عليه وكذا ساير الصفات
على الذات مفيده بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات
ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو
القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا
لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات
والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات
كان الذات نفس القدرة ضرورة وثالثها ان يحرم العقل
بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار
الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري
ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قايما
بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا
بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا حتى
صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله تعالى بعبد فهو كافر فان
قيل يكفي في عدم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من
الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل
صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم
الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الا ترى ان حمل
مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان
تعدد بما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات وعدم لزوم
كون الكتابة هو الضحك والضاحك والناطق قلنا ليس
الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك مما يحمل على
الذات بالمواطاة في العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما

لايحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات
المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم يكن الذات مع
الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب
الاعتبار وان كانت متحده بحسب الوجود وذلك بان يكون
الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل علما ومن
حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدره ومن حيث
كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا
القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات
والمقدورات مثلا ولا خفاء فى افادته وافتقاره الى البيان
ولا تمايز الاعتبارات بعضها عن بعض من غير تكثر فى الذات
اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف للاثنين
ثلث للثلثه ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود
واحد لا غير والحمل مفيد والنصفيه متميزة عن الثلثه قلنا
كون الذات نفس التعلق الذى هو العلم والقدرة مثلا
ضرورى البطلان ككون الواحد نفس النصفيه والثلثيه
وانما هو عالم وقادر فيبقى الكلام فى ماخذ الاشتقاق اعنى
العلم والقدرة وانه لابد ان يكون معنى ورا الذات لا نفسه
ولا يفيدك تسميه بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس
من الاعتبارات العقليه التى لا تحقق لها فى الاعيان بمنزلة
الحدوث والامكان بل من المعانى الحقيقيه فلابد من
القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور او ورا الذات
فيثبت المطلوب وايضا وصف العالمية والقادرية و
كذا المعلوميه والمقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق
فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق
الذات بامر فلابد فى تمايزهما من خصوصية بها يكون احد

التعليقين

89

الاول ان الكل مستند اليه سيما صفاته فيلزم كونه قابلا وفاعلا
ورد بمنع بطلانه الثانى انها صفات كمال فيلزم استكماله بالغير
ورد بانها ليست غيره ولو سلم فاستحالة الاستكمال بمعنى ثبوت

[illegible]

التعليقين علما والآخر قدره وهو المراد بالمعنى الزايد على الذات
والحاصل انه لا نزاع فى انه تعالى عالم قادر حى ونحو ذلك وهذه
الالفاظ ليست اسما للذات من غير اعتبار معنى بل من اسما يستفاد
معناها اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى
ادراك المعانى والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك
فيلزم بالضرورة ثبوت هذه المعانى للواجب كيف والخلو
عنها نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر ثم بهذه المعانى
يمتنع ان يكون الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق
من المحالات فتعين كونها معانى ورا الذات والمعتزلة
مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدره لا يرضون
راسا براس بل ربما هون نفى الصفات ويعدون اثباتها
من الجهالات الوجه الثالث النصوص الدالة على اثبات
العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التاويل كقوله تعالى انزله بعلمه
وقوله واعلموا انما انزل بعلم الله اى ملتبسا بعلمه بمعنى
انه تعلق به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم ليلزم كون العلم
منزلا فيجب تاويله وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى ان
هو الرزاق ذو القوة المتين قال تمسك المخالف بوجوه
للقائلين بنفى الصفات شبه بعضها على اصول الفلسفه
تمسكا للفلاسفه وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزله
وبعضها من مخترعات اهل السنه على احد الطريقين
دفعا لها ولم يصرح فى المتن بنسبة كل الى من تمسك به
لعدم خفائه على الناظر فى المقدمات الاول وهو للفلاسفة
لو كانت له صفة زايدة لكانت ممكنة لان الصفة لا يقوم
بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب
واحد وما وقع فى كلام بعض العلماء من ان واجب

اقول

الوجود لذاته هو الله تعـ وصفاته فمعناه انها واجبة لذات
الواجب اى مستندة الى الله تعـ بطريق الايجاب لا بطريق
الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة
مثلا مسبوقة بقدرة اخرى وما ثبت من كون الواجب
مختارا لا موجبا انما هو فى غير صفاته واما استناد الصفات
عند من شئها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة
الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغى ان
يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصصات
فى الاحكام العقلية بعيد جدا ثم صفاته على تقدير تحققها
ولزوم امكانها يجب ان يكون اثر الله لامتناع افتقار الواجب
فى صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه القابل والفاعل
وهو باطل لما مر واجيب بالمنع كما مر وقد يقرر لزوم كونه
الفاعل بان جميع الممكنات مستندة اليه وكانه الراى
والا فاكثر الممكنات عند الفلاسفة اثر للغير وان كانت
بالاخرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا
لا يوجب كونه الفاعل الثانى الصفة الزايدة ان لم يكن كمالا
يجب نفيها عنه لتنزهه عن النقصان وان كانت يلزم استكماله
بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا واجيب
بانا لا نسلم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون
عين الشئ يكون غيره بل صفاته لا هو ولا غيره ولو سلم
فلا نم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات
دائمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان
عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة افتقاره
الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقى والواجب لا تعلل لان
سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز لترجح جانب الوجود

خالصة

فعالميته مثلا لا تعلل بالعلم بل يكون هو عالم الذات بخلاف
عالميتنا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا
وراء العلم معللا به كما هو راى مثبتى الاحوال ان وجوبها
ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها
بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافى كونها معللة
بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بتوسط
الرابع وهو العمدة الوثقى لنفاة الصفات من المليين انها
اما ان يكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه فى
الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات و
صدورها عنه بالقصد والاختيار او بشرط حادثة لا بداية
لها والكل باطل بالاتفاق واما ان يكون قديمة فيلزم تعدد
القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى
بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بانا لا نم تغاير الذات
مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد
فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن
الآخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست
احديهما الاخرى وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين او
الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار
فى هذا التفسير بذلك قال صاحب التبصرة وكذا تفسيرها
بالشيئين من حيث ان احدهما ليس هو الاخر لصدقه
على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد وزيد مع راسه مع انه
لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حرب من المعتزلة
وعد هذا من جهله لان العشرة اسم للمجموع بيننا ولكل فرد
مع اعتباره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه
من العشرة ولن يكون العشرة بدونه وقال ايضا كل الشئ

بانه لو اتصف بالصفات لزم التركيب في الحقيقة الالهية وبان
القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته فلو اشتركت
الصفات فيه لكانت الهة وبانه لا دليل على الصفات فيجب نفيها
ليس غيره لان الشئ لا يغاير نفسه واعجب من هذا ما قال
لو كان الغيران هما الاسمين لكان الغير ابنا والابن ليس بمستعمل
والغير مستعمل والقول ما قال امام الحرمين رحمه ان ايضاح معنى
الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قاطعة سمعية
فلا يقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران نعم يقطع
بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق
الامة على ذلك ثم قال ولا يتحاشى من اطلاق القول بان
الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا
جميع الصفات وظاهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على
القول بالتغاير بما صدلنا ولو سلم معناه كو سلم التغاير او التعدد
وبدون التغاير فالقول بازلية الصفات لا يستلزم القول
بتعدد القدماء لكونه اخص فان القديم هو الازلي القايم بنفسه
ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نم ان القول بتعدد القديم
مطلقا كفر بالاجماع بل في القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية
بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم
ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا
فلا نم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما يقوم
بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات
لكن يلزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال
وقد سبق بيان ذلك وقوله تع وما من اله الا اله واحد
بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد
صدق على انهم كانوا يقولون بالهة ثلثة فاين هذا
من القول باله واحد له صفات كمال يطوي بها كتابه قال
واما التمسك اشارة الى شبه اخرى ضعيفة جدا الاولى
انه لو كان موصوفا بصفات قايمة بذاته لكان حقيقة

وبيانه انه لا يعقل من القيام الا التبعية في التحيز فلا يعقل في غير المتحيز ... ضعيف جدا ...

الآلهية

الآلهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه
الى الجزء والجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات
الموجبة للصفات الثانية ان القدم اخص اوصاف الآله
الكاشف عن حقيقته اذ به يعرف تميزه عن غيره فلو شاركته
الصفات في القدم لشاركته في الالهية فيلزم من القول بها
القول بالآلهة كما لزم النصارى والجواب منع كون الاخص
والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود الثالثة انه لا دليل
على هذه الصفات لان الادلة العقلية لا تتم والسمعية لا تدل
الا على انه حي عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما
لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين
الرابعة انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها
في الحيز تبعا لحصوله والتحيز على الله تع محال فكذا قيام الصفات
به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما
هو مرادكم باتصافه بالاحوال والاحكام قال والقوى
الزاما يعني ان من الشبه القوية في هذا الباب وان كانت
مقدماتها الزامية لا تحقيقية انه لو كانت له صفات قديمة
لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة و
عندكم ان بقاء الشئ صفة زايدة عليه قايمة وان قيام المعنى
بالمعنى باطل فمن الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زايدة بل
استمرار الوجود ومنهم من جوز من غير المتحيز قيام المعنى
بالمعنى وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية
في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يتبعه غيره بل كلاهما
تبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات
بالبقاء فلم يقل علمه باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته
وهذا ضعيف جدا لان الدايم الموجود ازلا وابدا من غير طريان

... لو اتصف بالبقاء لزم ... ان تتصف الصفات بالبقاء ايضا ...

فناء عليه اصلا اتصافه بالبقاء ضروري ولا يفيد التحرير عن التكلم
به ومنهم من قال هي باقية ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات
وللصفات وللبقاء لانها ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر
فانه لا يكون بقاء لاعراضه لكونها مغايرة له والبقاء القايم بالشيء
لا يكون بقاء لما هو غيره بهذا صرح الشيخ الاشعري واعترض عليه
بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل
البقاء القايم بالذات بقاء لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقاء ولهذا
لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض
فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة امتناع جعل بقاء
الجوهر بقاء العرض ليست تغايرهما بل كون احدهما ليس الآخر
ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا علم
للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء
الله تعالى بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون
والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد
لان احدهما كان قايما بالآخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف
حصول متحركين بحركة واسودين بسواد فان قيل معلوم ان
الشيء انما يكون عالما بما هو علم قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو
بقاء الى غير ذلك وههنا قد لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو
بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو
قلنا اختلاف الاضافة يدفع الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون
الشيء عالما او قادرا بما هو بقاء له او باقيا بما هو علم او قدرة له
واللازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم او القدرة
والعلم او القدرة باق بما هو علم او قدرة للذات ولقايل ان
يقول لا يبقى قولكم بقاء الباقي صفة زايدة عليه قايمة به على
الاطلاق وايضا اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم

البقاء

انه لو كان له قدرة لما تعلقت بخلق الاجسام لان قدرة الشاهد
ليست كذلك الا لعلة مشتركة هي كونها قدرة لانها اما ان تماثل
قدرة الشاهد او تخالفها بقدرة تخالفها قلنا لعل العلة اخص

البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات
بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء
هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود
لا بحسب المفهوم والاعتبار قال ولهم في نفي القدرة تمسكت
المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك
لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل واما بيان الملازمة
من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد بخلق الاجسام
حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت
للباري ايضا قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان قدرة الباري على
تقدير تحققها اما ان يكون مماثلة لقدر العباد فيلزم ان لا يصلح
لخلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان يكون مخالفة لها
وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة قدر العباد بعضها للبعض
ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الاجسام فكذا التي يخالفها هذه
القدر من المخالفة والجواب انا لا نم انه لا بد للحكم المشترك من علة
مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة اذ لا يمتنع اشتراك المختلفات
في لازم واحد فههنا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق
الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا نم انه لا مشترك بينها سوى
كونها قدرة لجواز ان يكون امر اخص من ذلك بحيث يشمل قدر
العباد ولا يشمل قدرة الباري ولا نسلم ان مخالفة قدرة الباري
لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان ينفرد
بخصوصية لا يوجد في شيء منها فيصلح هي لخلق الاجسام دونها
قال وفي نفي العلم تمسكوا في امتناع كونه عالما بالعلم بوجوه
الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما
ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشيء مخصوص
تعلق علمه به كان كلاهما على وجه واحد وهو طريق تعلق العلم

ولا يمتنع كثرة
تعلقات العلم
ولو الى غير النهاية
ولا التخصيص للعمومات
والله تعالى اعلم

العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق
تعلق العلم كما في عالميته وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه واحد
كانا متماثلين فيلزم استواهما في القدم او الحدوث والجواب ان
تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات
في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم او
الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في صفات كالوجودات
على راى المتكلمين الثاني لو كان عالما بالعلم لكان له علوم غير
متناهية لانه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم واحد
ولا يصح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن
علمه بالمعلوم الآخر ولجاز ان يكون علم الواحد قايما مقام العلوم
المختلفة في الشاهد للقطع بان علمنا بالبياض يخالف علمنا بالسواد
ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة يقوم مقام الصفات كلها
بان يكون علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل يقوم الذات مقام الكل
ويلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد
لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير
متناهية على مرغير متناهية وهو باطل وفاقا واستدلالا بما مر لا
من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان
يكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون
موجودا في الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات
كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشيء لان
الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالسواد
والبياض لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام علم مقام علوم
مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة
الجنس الثالث لو كان الباري ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى
وفوق كل ذي علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على

عمومه

بمعنى تمكنه من الفعل والترك وصحتهما عنه بحسب الدواعي واصل الباب
ان قدم الصانع مع حدوث المصنوع لا يتصور الا في القادر لامتناع
التخلف فاذا ثبت حدوث الكل او صدور الكل عنه بلا واسطة فظاهر
والا فلا بد من حوادث
لا نهاية لها تتعاقب شرائط
ولا بداية لها ليكون شرطا للحوادث على الموجب
صلاحيتها للحوادث
القديم وقد سبق ابطاله
يوجب الحوادث
تستند اليه الحوادث
وهو خلاف اصل الشيخ

عمومه والمعارضة بالايات الدالة على ثبوت العلم كما مر قال المبحث
الثاني في انه قادر المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان
شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما
عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند
خلوص الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق
بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عند الفعل نظرا الى نفسه بحيث
لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس في
الاشراق والنار في الاحراق ومثل الامام الرازي الى ان الداعي
من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان في
الفعل مصلحة او منفعة مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل
نفس المصلحة والمنفعة ولا خفاء في انها لا يلزم ان يكون كذلك
في نفس الامر اذ ربما يظن المفسد مصلحة فيقدم على الفعل ثم
الاصل المعول عليه في باب اثبات قادرية الباري انه صانع قديم
لم صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق
القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته
حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول ولا يتم هذا الا بعد
اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى الباري تعالى بلا واسطة
وذلك بان سين انه قديم بذاته وصفاته والعالم حادث بجميع
اجزائه على ما قرره المتكلمون او سين امتناع ان يكون موجبا
بالذات ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه
الحوادث وهذا مما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية يكون
جزئياتها الحادثة شروطا ومعدات في حدوث الحوادث على ما
زعمت الفلاسفة وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة
وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث
العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين رحمه دخول

حوادث لا نهاية لاعدادها على التعاقب فى الوجود معلوم البطلان
باوايل العقول وكيف يتصور م بالواحد على اثر الواحد ما اسفت عنه
النهاية كالدورات التى قبيل هذه الدورة التى نحن فيها على ما زعم
الملحدة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه ولم يزل دوره قبيل
دوره الى غير اول والد قبيل ولد و بذر قبيل ذرع و دجاجة قبل
بيضة وهذا بخلاف اثبات حوادث لا آخر لها كنعيم الجنان فانه
ليس قضا بوجود ما لا يتناهى وهذا كما اذا قال لا اعطيك
درهما الا اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك
قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينارا
بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا
ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما وبالجملة فالحدوث
منافى نفى الاولية ولا منافى نفى الاخرية لا يقال قد يمكن تقرير
هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد الامرين المذكورين
كما ذكر فى المواقف من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفى الحادث
او عدم استناده الى الموثر او التسلسل او تخلف الاثر عن
الموثر التام لانه ان لم يوجد حادث اصلا فهو الامر الاول وان
وجد فان لم يستند الى موثر فهو الثانى وان استند فان
لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى فلا بد من قديم يوجب
حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا
ايضا تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لا حاجة
اليها وهى الشرطيات الثلث الاول لان الكلام فى قادرية القديم
الذى اليه ينتهى الكل مع ان التالى فى كل من الاوليين عين المقدم
ولذا عدل عنه وقال ان سبب قلت اى فى تقرير هذا الاستدلال
لو كان البارى موجبا بالذات لزم قدم الحادث اذ لو حدث
لتوقف على شرط حادث وتسلسل ثم انه لا يتم الا بما ذكرنا

على

الاول لما ثبت انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا والا
فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف او فيلزم التسـ
الثانى تأثيره فى وجود العالم ان كان بطريق الايجاب فاما بلا واسطة

على ما اعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال يعنى على
التقريرين لا يتم الا ان سين فى الحادث اليومى انه لا يستند الى
حادث مسبوق باخر لا الى نهاية بحفوظ الحركة دايمة وذلك لانه
لو لم سين ما ذكر لم يصح الشرطية الرابعة من التقرير الاول ولم
يلزم المحال المذكور فى التقرير الثانى لجواز ان ينتهى الحوادث
الى قديم يوجب قديما يستند اليه الحوادث بطريق الاختيار
دون الايجاب فلا يلزم التخلف ولا التسلسل وان لا يثبت قديم
يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا باخر
من غير نهاية كما هو رايهم فى الحركات ولا يكون هذا من التسلسل
المسلم استحالته اعنى ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية
فلا بد من بيان استحالة النوع الآخر من التسلسل اعنى كون
كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية ليتم الاستدلال قال
ولنعد من الادلة عدة بعد التنبيه على اصل الباب بزيد اراد
عدة تقريرات للاصحاب الاول لما ثبت مما سبق فى اثبات
الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب لزم
كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم
التخلف حيث وجد فى الازل ولم يوجد الحادث اولا فيلزم
ان يكون كل حادث مسبوقا باخر لا الى نهاية وقد بين بطلانه
الثانى تاثير الواجب فى وجود العالم يجب ان يكون بطريق
القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب واما ان يكون
بلا وسط او بوسط قديم فيلزم قدم العالم وقد بين حدوثه
واما بوسط حادث فينتقل الكلام الى كيفية صدوره ويتسلسل
الحوادث وقد بين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف
واختصاص كل عاله من اللون والشكل والطعم والرايحة وغير
ذلك لا بد ان يكون لمخصص لامتناع التخصص بلا مخصص

بالادلة السمعية من الاجماع وغيره وبان القدرة وغيرها
صفات كمال واضدادها سمات نقص وبان صانع العالم
على احكامه لا يكون الا عالما قادرا بحكم الضرورة وهذه الوجوه مع ما فيها من

فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او ما من لوازمها
لكونها مشتركة بين الكل بل امر آخر فينتقل الكلام الى اختصاص
بذلك الجسم واما ان يتسلسل المخصصات وهو مح او ينتهى
الى قادر مختار بناء على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء
وهو المطلوب الرابع لو كان موجد العالم وهو الله تع موجبا
بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى ان يدل ارتفاعه على
ارتفاعه لان العالم ح يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة
ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب
مح فتعين ان يكون تاثيره فى العالم بطريق القدرة والاختيار
دون اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب والاقطاب
بمحالها لو لم يكن لقادر مختار بل موجب لزم الترجح بلا مرجح لان
نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء السادس
فاعل الحيوان واعضائها على صورها واشكالها يجب ان
يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة او امر خارج موجبا
لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة
لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى آخر البسيط
على السوية وعلى شكل كرات مضمومة بعضها الى البعض ان
كانت ان كانت النطفة مركبة من البسايط لمثل ما ذكر وقد
يتمسك فى اثبات كون البارى قادرا عالما بالاجماع والنصوص
القطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم والحيوة
ذلك صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات سمات
نقص يجب تنزيه الله عنها وبان صانع العالم على ما فيه من
لطايف الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم
الضرورة وهذه الوجوه لا يخ عن محال مناقشة اما السنة الاول
فلما لا يخفى على المتامل فيها الواقف على القواعد الفلسفية واما

السابع

تعلق القدرة ان افتقر الى مرجح تسلسل وان لم يفتقر انسد باب
اثبات الصانع ورد بمنع الملازمتين لجواز ان يكون تعلق
الارادة لذاتها ولان ترجيح القادر احد المقدورين بلا مرجح

السابع فلان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب ودلالة المعجزات
وهل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون البارى
قادرا عالما فيه تردد وتامل واما الثامن فلانه فرع جواز اتصافه
بها وكونها كمالات فى حقه ووجوب اتصافه بكل كمال ونحو ذلك
من المقدمات التى ربما نافس فيها واما التاسع فلا ساعد على
ان ما يشاهد من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلا
واسطة لا الى بعض معلولاته على زعم الفلسفى لكن من كان
طالبا للحق غير هائم فى اودية الضلال ربما يستفيد من هذه
الوجوه القطع والتعين بلا احتمال قال تمسك المخالف بوجوه
الاول لو كان البارى تع فاعلا بالقدرة والاختيار دون
الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر
الى نفس القدرة دون الآخر ان افتقر الى مرجح ينتقل الكلام
الى تاثيره فى ذلك المرجح ولزم التسلسل فى المرجحات وان
لم يفتقر لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع
الترجح بلا مرجح وافتقار وقوع الممكن الى موثر والجواب منع
الملازمتين اى لا نم انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح لزم
التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التى يتعلق باحد
المتساويين لذاتها كما فى اختيار الجايع احد الرغيفين والهارب
احد الطريقين ولا يخفى ان هذا اولى مما قال فى المواقف اقتداء
بالامام ان القدرة يتعلق لذاتها ولا نم انه لو لم يفتقر الى مرجح
لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المفضى الى ذلك جواز
ترجح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا موثر لا ترجيح القادر احد
مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالايقاع من غير داعية
ولا يلزم من جواز هذا جواز ذاك الثانى ان تعلق القدرة
والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا

ان نسبة القدرة الى الوجود كنسبتها الى العدم فهو لا يصلح مقدورا لكونه ازليا
ونفيا محضا فكذا الوجود ورد بان معنى القدرة على الترك ان شاء فعل وان لم يشا
لم يفعل لا ان شاء فعل العدم الخامس ان المختار ان كان الفعل اولى به
من الترك لزم الاستكمال بالغير والا فالعبث ورد بانه يكفى فى نفى العبث

كونه اولى فى نفسه او بالنسبة الى الغير السادس ان اثر المختار ان
امتنع فى الازل لزم جواز استناده ازلى الى المختار ضرورة بانه فى الازل
ممكن لذاته ممتنع لكونه اثر المختار وان امكن لزم الانقلاب السابع
لامتناع التخلف عن تمام العلة وان كان حادثا ينقل الكلام الى
تعلقهما باحداث ذلك التعلق ويتسلسل التعلقات الحادثة
والجواب منع الملازمتين اما الاولى فلجواز ان يتعلق القدرة
والارادة فى الازل بايجاد العالم فيما لايزال واما الثانية فلجواز
ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار
الى حدوث تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية
ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الثالث ان الواجب
ان استجمع جميع ما لابد منه فى صدور الاثر عنه وجوديا
كان او عدميا وجب صدور الاثر عنه بحيث لا يمكن من الترك
لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر ولا يكون مختارا بل موجبا
وان لم يستجمع جميع ما لابد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع
وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا يؤول الى انه لا فرق
بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر
عند تمام المؤثر المختار فلا نسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل
موجبا لا مختارا فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار
لا ينافيه لانه بحيث لو شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق
الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشئ لكان قادرا
على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم
باطل لان العدم الاصلى ازلى ولا شئ من الازلى باثر للقادر
وايضا العدم نفى محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان
معناه التأثير وحيث لا تأثير ولا اثر والجواب ان معنى كون
العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اى ان شاء ان
لا يوجد الشئ لم يوجده وان لم يشأ لم يفعل اى ان لم يشأ
ان يوجده لم يوجده ولا نسلم استحالة ذلك وانما المستحيل هو انه
ان شاء فعل العدم وهذان الوجهان لنفى كون المؤثر قادرا

وجب

واجبا كان او غيره وقد ذكرها فى المواقف بطريق السؤال والجواب
بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولا ولم يذكر
غيره الخامس ان الفاعل للشئ بطريق القدرة والاختيار ان
كان الفعل اولى به من الترك لزم استكماله بالغير وان لم يكن
اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين ممتنع على الواجب والجواب
انا لا نسلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفى فى نفى العبث
كونه اولى فى نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان يكون
تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمى مثله عبثا بمعنى خلوه عن نفع
للفاعل فلا نسلم استحالته على الواجب السادس ان البارى تعالى لو
كان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا او جواز كون
الازلى اثر القادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان
كان ممتنعا فى الازل وقد صار ممكنا فيما لايزال فهو الامر الاول
وان كان ممكنا وقد اوجده القادر فهو الثانى لان امكانه فى الازل
مع الاسناد الى القادر فى قوة امكان اسناده الى القادر مع
كونه فى الازل والجواب منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون
ممكنا فى الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه فى الازل نظرا الى
وصف اسناده الى القادر كالحادث يمكن فى الازل لذاته و
يمتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاسناد الى القادر لما هو ازلى
بل لما هو ممكن فى الازل بالذات ولا نسلم استحالته السابع ان اثر
البارى تعالى اما واجب الوقوع لانه اما ان يعلم فى الازل وقوعه
فيجب او لا وقوعه فيمتنع والا لزم الجهل ولا شئ من الواجب
والممتنع بمقدور لان ولا مكنه الترك فى الاول والفعل فى
الثانى بل كليهما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب
لا ينافى المقدورية بل يحققها قال خاتمة قدرة الله تعالى غير
متناهية اما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية ينتهى الى

فى الشر وحقه الاجسام الموذية والنظام فى خلق الجهل والكذب
وساير القبايح وعباد فيما علم انه لا يقع لامتناع وقوعها عنه
والبلخى فى مثل مقدور العبد لكونه عبثا او سفها او تواضعا

حدوثها او بمعنى انها لا نظر عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى التعرض
واما بمعنى انها لا يصير بحيث يمتنع تعلقها فلان ذلك عجز ونقص
ولان كثيرا من مخلوقاته ابدية كنعيم الجنان وذلك يتعاقب جريانه
لا نهاية لها بحسب القوة والامكان ولان المقتضى للقادرية هو
الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا
استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى
انه يصح تعلقها به ولما توجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص
بعض الممكنات بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه ومجرد
وجود المقتضى والمصحح لا يكفى بدون وجود الشرط وعدم
المانع اجيب بانه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض
بشرايط التعلق وموانعه دون البعض وهذا ضعيف
على ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شموله
قدرته مثل والله على كل شى قدير قال وخالفنا المجوس
المنكرون لشمول قدرة الله تعالى طوايف منهم المجوس القايلون
بانه لا يقدر على الشرور حتى خلق الاجسام الموذية وانما
القادر على ذلك فاعل آخر يسمى عندهم اهرمن ليلا يلزم
كون الواحد خيرا شريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه
القايلون بانه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وساير
القبايح اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه
واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك
وباستغنائه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لا قبح
فى شى بالنسبة اليه كيف وهو تصرف فى ملكه ولو سلم
فالقدرة عليه لا ينافى امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود
الصارف وعدم الداعى وان كان ممكنا فى نفسه ومنهم
عباد واتباعه القايلون بانه ليس بقادر على ما علم انه لا يقع

[illegible] قال فى المحصل [illegible] بين قادرين [illegible] مخلوق بين خالقين ومنهم منع اللزوم بناء على ان
قدرة العبد غير مؤثرة وابو الحسين [illegible] بطلان اللازم [illegible]

لاستحالة

لاستحالة وقوعه قال فى المحصل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب
ان مثل هذه الاستحالة والوجوب لا ينافى المقدورية ومنهم
ابو القسم البلخى المعروف بالكعبى واتباعه القايلون بانه لا يقدر
على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه
العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد يتمل
اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب وفى عبارة
المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او
معصية او سفه وليست على ما ينبغى لان السفه وان جاز
ان يجعل شاملا للعبث فلاحقا فى شمول المعصية ايضا للجواب
منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية فان قيل المشتمل على المصلحة
المحضة او الراجحة طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه
امتثال وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف به فعل الرب وان اشتمل
على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور فى نفسه حركات و
سكنات ويلحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد
العبد وداعيته وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لا
يمنع التماثل ومنهم الجبائى واتباعه القايلون بانه لا يقدر على
نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح
مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق
الارادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص
القدرة والداعى وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على
اثر واحد والجواب عندنا منع الملازمة بناء على ان قدرة
العبد ليست بمؤثرة وسيجى ان شاء الله تعالى ولو سلم فانما يتم
خلوص الداعى والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة او الارادة الاخرى
مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما
ليلزم المحال وعند ابى الحسين البصرى منع بطلان اللازم

بمعنى ان الكل اما بخلقه ابتداء او بوسط فلم يقع من القائلين
بالصانع نزاع فى ذلك بل فى تفاصيله وبمعنى انه لا مؤثر
سواه اصلا لم يذهب اليه الا البعض من المتكلمين تمسكا

فانا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفى انسانين فجذبه
احدهما حال ما دفعه الاخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة
الى كل منهما وفيه نظر قال واما شمول قدرته ما من من
الاختلاف كان شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل
ممكن سوا تعلق به القدرة والارادة فوجد ام لا فلم يوجد
اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لا اسالى اختلافات
الفلاسفة ومن يجرى مجراهم ممن لا يقول بكونه قادرا
مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات
فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لاحد
من القائلين بوجود الواجب وانما الخلاف فى كيفية الاسناد
ووجود الوسايط وتفاصيلها وان كل ممكن الى اى ممكن يستند
حتى ينتهى الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى
الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته
ابتدا بحسب لا مؤثر سواه وهذا مذهب اهل الحق من
المتكلمين وقليل ما هم وتمسكو بوجوه الاول النصوص
الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على
انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت
والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض الثانى دليل التوارد
وهو انه لو وقع شى بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور
لله فلو فرضنا تعلق الارادتين به معا فوقوعه اما باحدى
القدرتين فيلزم الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما
مستقل بالايجاد فلا يجوز ان يكون العلة هى المجموع وهذا
بخلاف حركة الجوهر الملتصق بكفى حادث ودافع فانه لا دليل
على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص

فى الافلاك والعناصر وما فيهما من الحوادث بل فيما سوى العقل
الاول وقد سبق والصابئة والمنجمون فى حوادث هذا العالم
حيث اسندوها الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات

ثم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فيقع بها ويضمحل قدرة العبد
الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع شئ بايجاد الغير وفرضنا
تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشئ فى حال ايجاد
الغير ذلك الشئ كحركة جسم وسكونه فى زمان بعينه فان
وقع الامران جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع شئ
منهما لزم عجز البارى وتخلف المعلول عن تمام العلة و
خلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجيح
بلا مرجح وفيه ما قد عرفت لا يقال معنى كون قدرته اكمل
انها اشمل اى اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت فى المقدور
المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السوا لانا نقول
بل معناه انها اقوى واسد تاثيرا فيرجح على قدرة العبد
ويظهر اثرها قال وخالفت الفلاسفة القول بانه لا موثر
فى الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض من اهل السنة
كالاشاعرة ومن يجرى مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من
المليين وغيرهم فذهبت الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلا
واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس و
فلك وهكذا ترتب المعلولات مستندا بعضها الى
البعض والفاعل للافلاك عقول ولحركاتها نفوس و
للحوادث بعض هذه المبادى او الصور او القوى بتوسط
الحركات ولافعال المعدنيات صورها النوعية ولافعال
النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم
موثرات وذهبت الصابئون والمنجمون الى ان كل ما يقع فى
عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستندة الى
الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات والاحوال
والاتصالات وغاية متمسكهم فى ذلك سوا الدعوى ان اعنى

ترتب هذه الحوادث على هذه الاحوال وجودا او عدما وهو
لا يفيد القطع بالعلية لجواز ان يكون شروطا او معلولات مقارنه
او نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر التخلف بطريق المعجزات و
الكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب
وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو ينافى ما ذهبوا اليه من
اختلاف احوال البروج والدرجات وانتسابها الى الكواكب
وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر الى
الدوران زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة
الى امزاج العناصر والقوى والكيفيات الحاصلة بذلك ثم الظاهر
ان ما نسب الى المنجمين والطبيعيين هو مذهب الفلاسفه
الا انه لما لم يعرف مذهب الفريقين فى مبادى الافلاك
والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون البارى موجبا
او مختارا جعل كل منهما فرقة من المخالفين واما من المسلمين
فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبايح الى الشيطان وهو
قريب من مذهب القايلين بالنور والظلمة واسندوا
الافعال الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات اليهم
وهو مسئلة خلق الاعمال وسياتى فان قيل الفلاسفة والمعتزلة
لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين فى سولها
قلنا المراد بالقدرة ههنا القادرية اى كونه قادرا ولا خلاف
للمعتزلة فى ذلك وكذا الفلاسفة لكن لمعنى لا ينافى الايجاب
على ما قيل ان القادر هو الذى يصح ان يصدر عنه الفعل
وان لا يصدر وهذه الصحة هى القدرة وانما يترجح احد
الطرفين على الآخر باتصاف وجود الارادة او عدمها
الى القدرة وعند اجتماعهما حصول الفعل فارادة الله
تم علم خاص وعلمه وقدرته ازليان غيرزايدين على الذات

اما لقيناه فلانه صانع للعالم على انتظامه واحكامه ولانه
قادر ومختار لما مر وما يشاهد من بعض الحيوانات لو صحت
لو فعلها الدال على علمها واما التمسك بالسمعيات فدور اذ لو

فلذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا
قول بالقدرة والارادة لفظا لا معنى قال المبحث الثالث
فى انه عالم اتفق عليه جمهور العقلاء فالمشهور من استدلال
المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا وكل من
كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من
راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبى عن معان دقيقة
واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت
من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر
وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق
وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولا تفى
بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم
التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات
مع ان الانسان لم يوت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكنه
سبيلا فكيف اذا ارتقى الى عالم الروحانيات من الارضيات
والسمويات والى ما تقول به الحكماء من المجردات ان فى خلق
السموات والارض واختلاف الليل والنهار وما انزل الله
من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها
من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء
والارض لايات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد الانتظام و
الاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا لا
خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها
بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها
ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان اريد
فى الجملة ومن بعض الوجوه مملوة فحصل اثار المؤثرات من غير
العقلاء بل كلها كذلك وايضا قد استدجع من العقلاء

الحكماء عجايب خلقة الحيوان ويكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال والاثار على لطايف الصنع وبدايع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جايز وما يقال لم لا يكفي الظن مدفوع بالتكرر والتكثر وبانه يكفي في اثبات عرضنا التصور الثاني انه قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يتهدى الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سوالا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان يوجب الباري موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود لايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريق الاتقان

لانه مجرد وكل مجرد عالم ولانه عالم بذاته وهو مبدء الكل والعلم بالمبدء يستلزم العلم بذي المبدء

الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام قال وعند الفلاسفة اورد من استدلالهم على علم الباري وجهان الاول انه مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لما مر وكل مجرد عاقل اي عالم بالكليات لما وقعت الاشارة اليه في مباحث المجردات من ان التجرد يستلزم التعقل وبيانه ان التجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد بريء عن الشوايب المادية واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشيء على وجوده المتاخر عنه وهو محال فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان مصاحبته المعقول ولا معنى للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد يجب ان يكون بالفعل لبرائته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك شان الماديات ولا خفاء في ضعف بعض المقدمات وفي انه

لان العلم اضافة او ذات اضافة فلابد من الاثنينية ولا
غيره لافضائه الى الكثرة فى الذات وايضا يلزم كون الواحد
قابلا و فاعلا و اجيب بان تغاير الاعتبار كاف كما فى

علمنا وعلمنا بانفسنا ولا استحالة فى كثرة الاضافات وفى تعقلنا بغيره مع ان لنا علية والله اعلم اوراق الغرر

لوضح ان مصاحبة المجرد للمعقولات فى الوجود تعقل لها
لكفى ذلك فى اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات
الثانى انه عالم بذاته لانه لا معنى لتعقل المجرد سوى حضور
ذاته عند ذاته بمعنى عدم غفلته عنه لاستحالة حصول
المثال لكونه اجتماع المثلين وهذا القدر وان كان مبنيا
على اصولهم كاف فى اثبات كونه عالما فى الجملة الا انهم حاولوا
اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذى هو مبدا
الممكنات لما ذكرنا والعالم بالمبدا اعنى العلة عالم بذى
المبدا اعنى المعلول لان العلم بالشئ يستلزم العلم بلوازمه
والعلية وهى لا تعقل بدون معلول بل المعلول نفسه وما
سعه من المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان
لازم الذات وان كان بلا وسط فى الثبوت لا يجب ان يكون
لازما مما يلزم من تعقل الذات تعقله كتساوى الزوايا الثلث
للقائمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشئ العلم
بجميع لوازمه القريبة و البعيدة لاستمرار الاندفاع من
لازم الى لازم واجيب بان الكلام فى العلم التام اعنى العلم
بالشئ بما له فى نفسه ولا شك ان علم البارى بذاته كذلك قال
قيل لا يعلم ذاته القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين
احدهما انه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم
اضافة او صفة ذات اضافة واياما كان يقتضى النسبة
وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا تعقل فى الواحد الحقيقى
واما الثانى فلانه يوجب كثرة فى الذات الاحدى من كل
وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم بالاخر للقطع
بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر ولان العلم صورة
مساوية للمعلوم مرتسمة فى العالم او نفس الارتسام

والخفا

ولا خفاء ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة
المعلومات كثرة الصور فى الذات وثانيهما ان العلم مغاير
للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنا معلولا له ضرورة
امتناع احتياج الواجب فى صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم
كون الشئ قابلا وفاعلا وهو ممتنع واجيب عن الوجه الاول
اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة
ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف كما فى علمنا بانفسنا
على ما سبق فى بحث العلم لا يقال التغاير الاعتبارى انما هو
بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف
حصول العلم على التغاير لزم الدور وايضا يرد النقض بعلمنا
بانفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه كالواجب
وهو ممنوع فيجوز كونها عالمة من وجه معلومة من وجه
لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير
توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لا ينفك عن
العلم كما لا ينفك المعلول عن علته والمراد بالنقض ان
النفس يعلم ذاته التى هى عالمة لا ان يكون العالم شيئا
والمعلوم شيئا آخر وثانيا بان علمه ليس الا تعلقا بالمعلوم
من غير ارتسام صورة فى الذات ولا كثرة الا فى التعلقات
والاضافات وتحقيقه على ما ذكر بعض المتاخرين
ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب
وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك
بالامكان ومع ذلك فلا يستدعى صورا مغايرة لها
فانك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
فهى صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشئ الخارجى
ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما

علمه لا يتناهى ويحيط بما لا يتناهى كالاعداد والاشكال
وبكل موجود ومعدوم كلى وجزئى لعمومات النصوص ولان
المقتضى للعالمية الذات وللمعلومية صحتها من غير مخصص

تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من
غير ان تتضاعف الصور فيك واذا كان حالك مع ما
يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال
من تعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه
ثم ليس كونك محلا لتلك الصور شرطا فى التعقل بدليل
انك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة
لك حالة كانت او غير حاله والمعلولات الذاتية
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه
فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه على ان كثرة
الصفات فى الذات لا يمتنع عندنا بل عند الفلاسفة
واتباعهم واجيب عن الثانى بمنع استحالة كون الواحد
قابلا وفاعلا قال خاتمة علم الله تعالى غير متناه بمعنى
انه لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ومحيط
بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان
وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة
والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات اما
سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شئ عليم عالم الغيب
والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة يعلم خائنة
الاعين وما تخفى الصدور يعلم ما يسرون وما
يعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضى
للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعنى العلم
على ما هو راى الصفاتية او بدونها على ما هو راى
النفاة وللمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل
على السوية فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض
لكان لمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب فى

نفى البعض ان يعقل تعالى ويخالف بعضهم فى العلم بالعلم لانه فيما لا يتناهى وبعضهم فى العلم بما لا يتناهى لاستحالة وجودها
بعضهم فى العلم بالمعدوم لانه لا يتحصل ... وضعف الكل

صفاته

صفاته وكمالاته لما ثبت له الوجوب والغنى المطلق
والمخالفون فى شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه
بعلمه والا لزم اتصافه بما لا يتناهى عدده من العلوم و
هو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه
على ما مر مرارا وجه اللزوم انه لو كان حاصلا لكان
حاصلا بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن
العلم الجائز عليه جهل وبعض ولانه لا يتصف
بالحوادث ويتسلسل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا
الى ما لا يتناهى لا يقال علمه ذاته ولو سلم فالعلم
بالعلم نفس العلم لانا نقول اما امتناع كون
العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع
كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية
لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية للمتغاير
الآخر ولان التعلق بهذا تغاير التعلق بذلك
والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هى
اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال
ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا يكون
الذات عالما والشئ معلوما فى الواقع لما عرفت
من ان انتفاء مبدا المحمول لا يوجب انتفاء الحمل
على ان مغايرة العلم بالشئ للعلم بالعلم انما
هى بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان
الخارجية فضلا عن لا تناهيها وبهذا يندفع الاستدلال
بهذا الاشكال على نفى علمه بذاته بل بشئ من
المعلومات واجاب الامام بان هذا امور غير
متناهية لا آخر لها والبرهان انما قام على ما لا

اول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى
اما اولا فلان كل معلوم يجب كونه ممتازا وهو
ظاهر ولا شئ من غير المتناهى بممتاز لان المتميز
عن الشئ منفصل عنه محدود بالضرورة واما
ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية هى العلوم
لما عرفت من تعدد العلوم بتعدد المعلومات
والجواب عن الاول انا لا نم ان كل متميز عن غيره يجب
ان يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير يقتضى
التناهى

قال والفلاسفة فى العلم بالجزئيات على وجه الجزئية لاستلزامه
التغير فى القديم كما اذا علم ان زيدا سيدخل ثم دخل فانه
ينقلب جهلا او يزول الى علم آخر ورد بان من الجزئيات
ما لا يتغير كذات الله تعالى وان تغير الاضافة او وجودها
فى المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه ثم بعده فمن جعل العلم
اضافة لم يلزم تغير الذات ومن جعله صفة ذات اضافة
لم يلزم تغيره فضلا عن الذات الا ان هذا يصير ما قيل ان علمه
بان الشئ سيوجد نفس علمه بانه وجد فان من استمر الى
الغد على ان زيدا يدخل الدار غدا فهو بهذا العلم بعينه يعلم فى
الغد انه دخل فالعلم لا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتكثر بتكثره
بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور واما ان ينتقل الجالس من
يمينه الى يساره ولظهور ان هذا لا يصح على القول بكون العلم
تعلقا بين العالم والمعلوم رده ابو الحسين ممن قال به من
المعتزلة اولا بان استمر على ان زيدا يدخل الدار غدا
وحبس فى بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد لم يعلم

قلنا [illegible] ... اذا علم ان زيدا سيدخل ... لم يعلم انه دخل [illegible]

يقتضى ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته وعن
الثانى ما سبق واجاب الامام عن الاول بان المتميز كل واحد
منها وهو متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهى معلوما يجب
ان يكون متميزا ولا يفيده تميز كل فرد والجواب انه لا معنى للعلم
بغير المتناهى الا العلم باحاده وبهذا يندفع الاشكال على معلومية
الكل اى جميع الموجودات والمعدومات بانه لا شئ بعد الجميع
تعقل تميزه عنه وقد يجاب بان تميز المعلوم انما هو عند ملاحظة
الغير والشعور به فحيث لا غير لا يلزم التميز ولو سلم فيكفى
التميز عن الغير الذى هو كل واحد من الاحاد ومنهم من
قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شئ من
المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب
الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن ومن المخالفين
من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا
بالشبهة المذكورة لنفى العلم مطلقا قال وللفلاسفة
فى العلم بالجزئيات المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه
بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اى من حيث كونها
زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم
وهو على الله تع ممتنع فى ذاته وصفاته واما من حيث انها
غير متعلقة بزمان فتعلقها تعقل بوجه كلى لا يلحقه التغير
فالله تع يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة
هى فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها فى
الزمان الماضى وبعضها فى الزمان المستقبل ليلزم
تغيره بحسب تغير الماضى والحال والمستقبل بل علما ثابتا
ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك
كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل

لهما مقابلة يوم كذا وتخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا
العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان و
كاين ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا وانما
التعلق بالازمنه في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشيء
الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره و
قال الامام ان اللايق باصولهم ان الجزي ان كان متغيرا
او متشكلا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الاول
من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الالة الجسمانيه وذلك
كالاجرام الفلكية فانها متشكله وان لم تكن متغيرة في ذواتها
وكالصور والاعراض فانها متغيرة وكالاجرام الكاينة الفاسدة
فانها متغيرة ومتشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل
كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل بل يجب العلم
به على ما تقرره الحكماء من عالم بذاته الذي مبدا العقل
الاول بالذات ولا شك ان كلا منهما جرى والعمدة في احتجاج
الفلاسفه انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد
الدار في الغد فان بقي العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا
يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل
العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم
والثاني من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال
لا يقال كما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن
الاعتقاد المطابق هو واقع لانا نقول لو سلم فاذا لم يعلمه
على وجه كلي والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات
الباري تع وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات
فلا يتناولها الدليل وتخصيص الحكم بالبعض على ما يشير
اليه كلام الامام انما يصح في القواعد الشرعية دون

العقليه

العقليه ولما امكن التفصي عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى
العام هو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات او ان يسوى الامتناع في
الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة بدليل اخر
او ان يقصد والابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات
على وجه الجزئية اقتصر الجمهور في الجواب على منع الملازمة
مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة
لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا
لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فني من غير
تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم
من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير
كونه صفة ذات اضافة لا يلزم العلم فضلا عن الذات واجاب
كثير من المعتزله واهل السنه بان علم الله تع بان الشيء سيحدث
هو نفس علمه بانه حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل
الدار غدا واستمر على هذا العلم الى مضي الغد علم بهذا العلم
انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستانف فعلى هذا
لا تغير في العالميه التي اثبتها المعتزلة والعلم الذي اثبته
الصفاتيه وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر ومرجع
هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم او العالمية عين
الاضافة اذ لا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا
اوضحوا هذا المدعى بان العلم لو لم يتغير بتغير المعلوم لكنه كذلك
ضرورة فيلزم كثرة الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهي
المعلومات وبان العلم صفة تنجلي بها المعلومات بمنزلة
مرآة تنكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير
المراة بتغير الصورة وبانه صفة تعرض لها اضافات وتعلقات
بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه

فانه يصير متيامنا لزيد بعد ما كان مياسرا له من غير تغير فيه اصلا
وظاهر ان هذا لا يتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم
على ما راه جمهور المعتزلة فلهذا رده ابو الحسين البصري بوجوه
احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس مستمرا
على هذا الاعتقاد الى الغد في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول
الغد فانه لا يصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل
نفس العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم في هذه الصورة
فاذ لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل علم ثالث متولد
من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان
متعلق العلم الاول هو انه سيدخل وشرطه عدم الدخول و
متعلق العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول ولا خفاء
في ان الاضافة الى احد المختلفين والصورة المطابقة له تغاير
الاضافة الى الاخر والصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد
المتنافيين تغاير المشروط بالاخر وثالثها ان كلا من العلمين
قد يحصل بدون الاخر كما اذا علم ان زيدا سيقدم البلد لكن
عند قدومه لم [يعلم] انه قدم وكما اذا علم انه قدم من غير سابقة علم له
بانه سيقدم فالحق ان العلمين متغايران وان التغير في الاضافة
او العالمية لا يقدح في قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير
العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية الباري بعدم
دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان
ازليان لا يتغيران اصلا فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت
وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في الجمعة غاية الامر انه
يمكن التعبير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال
بسيوجد وبعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وضعي لا يقدح
في الحقايق وكذا عالميته بعدم العالم في الازل لا يتغير بوجود العالم

فيما لا يزال

فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي ولا خفاء في ان
تعلق عالميته بهذه النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم
السبت وللعالم الوجود فيما لا يزال لو بقي يوم السبت وفيما
لا يزال كان جهلا لانتفاء متعلقه الذي هو النسبة الاستقبالية
اجيب بالمنع فانه ذلك التعلق حال عدمه بانه سيوجد
وهذه النسبة بحالها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال
وجوده سيوجد وهو غير التعلق السابق والحاصل ان التعلق
بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى باق ازلا وابدا لا
ينقلب جهلا اصلا فقد علم الباري تعالى في الازل عدم العالم
في الازل ووجوده فيما لا يزال وفناءه بعد ذلك ويوم القيمة
ايضا يعلمه كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع اعتراض
الامام بان الباري تعالى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود في الحال
فاما ان يبقى علمه في الازل بانه معدوم في الحال فيلزم الجهل
والجمع بين اعتقادين متنافيين واما ان يزول فيلزم زوال
القدم وقد يقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه قال والتزم
يعني ذهب ابو الحسين الى ان علم الباري بالجزئيات يتغير
بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات
كما هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء
وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقايق واما التصديقات
اعني الاحكام بان هذا قد وجد وذاك قد عدم فانما يحدث
فيما لا يزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة قد التزم
العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده ولا يبقى
بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي
تعلقات واضافات ولا في حدوثها مع كونها مستندة
الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونها مشروطة

نعم علمه بالجزئيات المتغيرة كما ذهب اليه هشام من انه تعالى عالم في الازل بالحقائق والماهيات
وانما يعلم الاشخاص والاحوال الجزئية عند حدوثها

فى انه مريدا تفقوا على ذلك ودل عليه كونه فاعلا
بالاختيار فعندنا بصفة قديمة قائمة بذاته على قياس سائر
الصفات للقطع بان تخصيص احد طرفى المقدور بالوقوع يكون

بشروط حادثة واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذات
الواجب اما ان يكفى فى ثبوتها او انتفائها فيلزم دوام ثبوتها
او انتفائها بدوام الذات من غير تغير واما ان لا يكفى فيتوقف
ثبوتها او انتفاؤها على امر منفصل والذات لا ينفك عن ثبوت
تلك الصفة او انتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف
الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشئ موقوف
على ذلك الشئ فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن
اولى بان يكون ممكنا ففى غاية الضعف لان ما لا ينفك عن الشئ
لا يلزم ان يكون متوقفا عليه كما فى وجود زيد مع وجود عمرو او
عدمه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات
بان الحلو عنه جهل وبعض وبان كل احد من المطيع والعاصى
يلجأ اليه فى كشف الملمات ودفع البليات ولولا انه مما سهدت
فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة
الى الله تعالى ابتدا او توسط وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته وان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول قال المبحث الرابع اتفق
المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد
وشاع ذلك فى كلام الله تعالى وكلام الانبياء ودل عليه ما ثبت
من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة
ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما
والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده لكن كثر الخلاف فى معنى ارادته
فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شان
ساير الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل
وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات
وعند النجار صفة سلبية هى كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه
وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبى ارادته لفعله

بصفة خاصة فخذها من نفسنا ليس هو العلم والقدرة وغيرها وتعلقها الذاتى بها فلا يلزم... الارادة والاختيار وتعلقها لا يوجب قدمه ولا اثباتا فى حدوث تعلقها اول... انفق

تعالى العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هى العلم
بما فى الفعل من المصلحة تمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد
بالوقوع دون البعض وفى بعض الاوقات دون البعض
مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص
لامتناع التخصص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب فى
فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هى المسماة بالارادة و
هو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وساير الصفات
شانه التخصيص والترجيح لاحد طرفى المقدور من الفعل والترك
على الآخر ونبه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى
الطرفين على السواء بخلافها وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى
الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه سيوجد فى وقت
كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتاخر عنها
وفيه نظر اذ قد لا يسلم الخصم سبق العلم بانه يوجده فى وقت كذا
على ارادته ذلك ولا تاخر العلم بوقوعه حالا عن ارادته الوقوع حالا
وما يقال ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشئ كما يقع وان
المعلوم هو الاصل فى التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تاخره
عنه فى الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التى نسميها بالارادة
للعلم والقدرة وساير الصفات ضرورية ثم سبق قدمها و
زيادتها على الذات بمثل ما مر فى العلم والقدرة وقد تورد ههنا
اشكالات الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل والترك والى
جميع الاوقات على السواء اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر
وفى الوقت الآخر لزم نفى القدرة والاختيار واذا كانت على
السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفى هذا الوقت دون
غيره يفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا
مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها

مع قيامها بذاته على ما هو رأى الكرامية يوجب التغير وكونه محل الحوادث ومع قيامها بنفسها على ما هو رأى الجبائية ضرورى البطلان وقول الحكماء بانه الحكم بالنظام الاكمل نفى لما

يتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح اخر لانها صفة شانها التخصيص والترجيح ولو للمساوى بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح فى شئ فان قيل فمع تعلق الارادة لا يبقى التمكن من الترك وينتفى الاختيار قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار محض الاختيار الثانى ان الارادة لا يبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم وهو مح والجواب انها صفة قد يتعلق بالفعل وقد يتعلق بالترك مخصص ما تعلقت به وهو ترجحه وعند وقوع المراد نزول تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال انها لا يكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب قدم العالم لان معناه ان تعلق الله تع فى الازل ايجاد العالم واحداثه فى وقته ويشكل بايجاد الزمان الا ان يجعل امرا مقدرا لا يحقق له فى الاعيان فان قيل نحن نردد فى الاثر الذى هو المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه اولا فيكون مع الارادة جائز الوجود والعدم فلا يكون الارادة مرجحه قلنا هى جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود مترجح بل لازم و قد يمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاستناد بانه يعلم فى الازل ان العالم معدوم سيوجد وبعد الايجاد لا يبقى ذلك التعلق الازلى مدفوع بما عرفت فى المبحث السابق الثالث ان متعلق ارادته اما ان يكون اولى فيلزم استكماله بالغير اولا فيلزم العبث والجواب ما مر فى بحث قدرته قال وحدوثها يستلزم الى نفى مذاهب المبطلين فمنها قول الكرامية ان اراده الله تع حادثة قائمة بذاته و هو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث بذات الله تع

ولان

ولان صدور الحادث عن الواجب لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة ويلزم الدور او التسلسل فان قيل استناد الصفات الى الذات انما هو بطريق الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد بينا استحالته ولان تلك الشروط اما صفات للبارى فيلزم حدوثه لان ما لا يخ عن الحادث حادث او لا فيلزم افتقاره فى صفاته وكمالاته الى الغير ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا بمحل وبطلانه ضرورى فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بمحل للاطباق على ان صفات البارى ليست من قبيل الاعراض وفى كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضرورى بل استدلالى فكيف حكم الذى وهو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء ان ارادة الله تع ويسمونها العناية بالمخلوقات هى تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد فى علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المرتبة غير المتناهية التى يجب ويليق ان يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو المقتضى لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف ولان العلل العالية لا يفعل لغرض فى الامور السافلة فقد صرحوا فى اثبات هذه العناية بنفى ما نسميه الارادة وقد عرفت مرادهم باحاطة علم الله تع كونه غير مكره ولا ساه وقول الكعبى وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل

غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا ولا
خفاء فى ان هذا موافقة للفلاسفه فى نفى كون الواجب تعـ مريدا
اى فاعلا على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة
على ان ارادته متعلق بشئ دون شئ وفى وقت دون وقت
وانه قد امر العباد بما لم يشاء منهم قال الله تعـ يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى
ولا فرق بين المشية والارادة الا عند الكرامية حيث جعل المشية
صفة واحدة ازلية يتناول ما شاء الله بها من حيث يحدث والارادة
حادثة متعددة بتعدد المرادات واما الاعتراض على قول النجار
بانه يوجب كون الجماد مريدا فليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادة
الله تعـ وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى
الداعى الى الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزمى فى الشاهد
والغايب جميعا وابى الحسين البصرى فى الغايب خاصة قالوا
وهو العلم او الاعتقاد او الظن باشتمال الفعل او الترك على
المصلحة ولما امتنع فى حق البارى تعـ الظن والاعتقاد كان
الداعى فى حقه تعـ هو العلم بالمصلحة واحتجوا بان الارادة فعل
المريد قطعا واتفاقا يقال فلان يريد هذا ويكره ذاك ولهذا
يمدح بها ويذم ويثاب عليها ويعاقب قال الله تعـ يريدون
ثواب الدنيا والله يريد الآخرة وقال منكم من يريد الدنيا ومنكم
من يريد الاخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعى لكان للفاعل
شعور به ضرورة ان الفاعل هو المؤثر فى الشئ بالقصد والاختيار
وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لا نشعر
عند الفعل او الترك بمرجح سوى الداعى الخالص او المرجح على
الصارف والجواب انه ان اريد بكونها فعلا للمريد مجرد اسنادها

 ١٠٦

اليه كما فى قولنا فلان يقدر على كذا ويعجز عن كذا فهذا لا يقتضى
كونها اثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان
اريد انه اثر له بطريق القصد والاختيار فممنوع ولا يبعد دعوى
الاتفاق على نقيض ذلك كيف ولو كان كذلك لاحتاجت
الى ارادة اخرى وتسلسلت وترتب الثواب والعقاب على
الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او تحصيل الدواعى
او نفى الصوارف او نحو ذلك مما للقصد مدخل فيه واما
المدح والذم على الشئ فلا يقتضيان كونه فعلا اختياريا وهو
ظاهر ثم لا نم انه لا نشعور لنا بمرجح سوى الداعى بمعنى اعتقاد
المصلحة والمنفعة بل نجد من انفسنا حالة ميلانية منبعثة عن
الداعى او غير منبعثة هو السبب القريب فى الترجيح والتخصيص
فدعوى كون الارادة مغايرة للداعى اجدر بان يكون ضرورية
ثم اورد بطريق المعارضة ان الارادة لو كانت هى الشعور بما
فى الفعل او الترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختيارى
بدونه ضرورة واللازم باطل لان العطشان يشرب احد
القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور
بمصلحة راجحة فى فعل هذا وترك ذاك عند فرض التساوى
فى نظر العقل وبالجملة فكون مسمى لفظ الارادة مغايرا للشعور
بالمصلحة فى الفعل او الترك مما لا ينبغى ان يخفى على العاقل
العارف بالمعانى والاوضاع نعم لو ادعى فى حق البارى تعـ انتفاء
مثل الحالة الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة فذلك بحث
آخر قال خاتمة مذهب اهل الحق ان كل ما اراد الله فهو
كائن وان كل كائن فهو مراد له وان لم يكن مرضيا ولا مامورا
انه بل منهيا وهذا ما اشتهر من السلف ان ما شاء الله كان
وما لم يشاء لم يكن وخالفت المعتزلة فى الاصلين ذهابا

فی اتم سمیع بصیر شهدت الکتب الالهیة بذلک واجمع علیه
الانبیاء بل جمهور العقلاء ودل العلم والقدرة علی الحیوة والحیوة
علی صحة السمع والبصر فیثبتا بالفعل ولا خفاء فی ان التخلق

الی انه یرید من الکفار والعصاة الایمان والطاعة ولا یقع مراده و
یقع منهم الکفر والمعاصی ولا یریدها وکذا جمیع ما یقع فی العالم
من الشرور والقبایح واخرنا الکلام فی ذلک الی بحث الافعال
لماله من زیادة التعلق بمسئلة خلق الاعمال قال المبحث الخامس
قد علم بالضرورة من الدین وثبت فی الکتاب والسنة بحیث
لا یمکن انکاره ولا تاویله ان الباری تعالی حی سمیع بصیر وانعقد
اجماع اهل الادیان بل جمیع العقلاء علی ذلک وقد یستدل
علی الحیوة بانه عالم قادر لما مر وکل عالم قادر حی بالضرورة وعلی
السمع والبصر بان کل حی یصح کونه سمیعا بصیرا وکل ما یصح للواجب
من الکمالات یثبت بالفعل لبراءته عن ان یکون له ذلک بالقوة
والامکان وعلی الکل بانها صفات کمال قطعا والخلو عن صفة
الکمال فی حق من یصح اتصافه بها نقص وهو الله تعالی محال لما
مر وهذا التقریر لا یحتاج الی بیان ان الممات والصمم والعمی
اضداد للحیوة والسمع والبصر لا اعدام ملکات وان من یصح
اتصافه بصفة لا یخلو عنها وعن ضدها لکن لا بد من بیان
ان الحیوة فی الغایب ایضا تقتضی صحة السمع والبصر وغایة
متشبثهم فی ذلک علی ما ذکره امام الحرمین طریق السبر والتقسیم
فان الجماد لا یتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حیا یتصف
به ان لم یقم به آفات ثم اذا سبرنا صفات الحی لم یجد ما یصحح قبوله
للسمع والبصر سوی کونه حیا ولزم القضاء بمثل ذلک فی
حق الباری تعالی واوضح من هذا ما اشار الیه الامام حجة الاسلام
انه لا خفاء فی ان المتصف بهذه الصفات اکمل ممن لا یتصف
بها فلو لم یتصف الباری بها لزم ان یکون الانسان بل غیره من
الحیوانات اکمل منه وهو باطل قطعا ولا یرد علیه النقض بمثل
الماشی والحسن الوجه لان استحالته فی حق الباری مما یعلم

[illegible]

فعلی

١٠٩

قطعا بخلاف السمع والبصر والغرض من تکثیر وجوه الاستدلال
فی امثال هذه المقامات زیادة الوثوق والتحقیق وان الاذهان
متفاوتة فی القبول والاذعان ربما یحصل للبعض منها الاطمینان
ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الکل او عدة منها مع ما
فی کل واحد من مجال المناقشة واما الاعتراض بانه لا سبیل الی استحالة
النقص والآفة علی الباری تعالی سوی الاجماع المستند صحته الی
الادلة السمعیة ولا خفاء فی ثبوت الاجماع وقیام الادلة السمعیة
القطعیة علی کونه تعالی حیا سمیعا بصیرا فای حاجة الی سایر
المقدمات التی ربما تنافس فیها نحو انه المنع اذ ربما یجزم بذلک
من لا یلاحظ الاجماع علیها ولا یراه حجة اصلا او یعتقد انه لا یصح
فی مثل هذا المطلب التمسک به وبسایر الادلة السمعیة لکون
انزال الکتب وارسال الرسل فرع کون الباری حیا سمیعا
بصیرا وبالجملة لما ثبت کونه حیا سمیعا بصیرا ثبت علی قاعدة
اصحابنا له صفات قدیمة هی الحیوة والسمع والبصر علی ما
مر فی العلم والقدرة فان قیل لو کان السمع والبصر قدیمین
لزم کون المسموع والمبصر کذلک لامتناع السمع بدون
المسموع والابصار بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز ان یکون
کل منهما صفة قدیمة له تعلقات حادثة کالعلم والقدرة ویمکن
ان یجعل هذا شبهة من قبل المخالف بانه لو کان سمیعا بصیرا
فاما ان یکون السمع والبصر قدیمین فیلزم قدم المسموع و
المبصر او حادثین فیلزم کونه محلا للحوادث وشبهة اخری
وهی انه لو کان حیا سمیعا بصیرا لکان جسما واللازم باطل
وجه اللزوم ان الحیوة باعتدال نوعی للمزاج الحیوانی علی
ما سبق او صفة یتبعها مقتضیة للحس والحرکة الارادیة و
قد عرفت ان المزاج من الکیفیات الجسمیة وان السمع والبصر

عن الشيخ من ان الاحساس علم بالمحسوسات وان كان نوعا آخر
من العلم لا يلزم ثبوت صفة اخرى لجواز ان تكون الانواع
المختلفة هى المتعلقات اول المشهور

وساير الاحساسات مانع للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية
بسعه وليست الحواس الاقوى جسمانية والجواب انا لا نم كون
الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطا به فى الشاهد
فضلا عن الغايب غاية الامر انها فى الشاهد تقارن ما ذكرتم
ولا حجة على الاشتراط وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق قال وعلى
ما نقل المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع و
البصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على طاعة
الشيخ ابى الحسن فى الاحساس من انه علم بالمحسوس على
ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون
السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا
انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما مر
فى بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هى العلم لها
تعلقات مختلفة هى الانواع المختلفة بان يتعلق بالمبصر
مثلا على بحث يحصل حالة ادراكية يناسب تعقليا اياه و
بالمسموع بحيث يحصل حالة ادراكية يناسب ايضا مالاه قال
وعند الفلاسفة على هذا يلزم ثبوت الصفة الزايدة فضلا
عن تعددها والى هذا ذهب الكعبى وجماعة من معتزلة بغداد
والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما واتفق كلهم
على نفى الصفة الزايدة على الذات قال خاتمة قال امام الحرمين
رحمه الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف البارى
تعـ باحكام الادراكات الاخر عنى الادراك المتعلق بالطعوم
والمتعلق بالروايح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين و
الخشونة اذ كل ادراك سلبه ضد هو آفة فما دل على وجوب
وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام
الادراكات ثم يتقدس البارى تعـ عن كونه شاما ذايقا لامسا

المذهب انه لا يدرك الروايح والطعوم ومثل الحرارة و البرودة الى ان الشرع لم يرد بذلك وعلم العقل كونه شاما ذايقا لامسا لكونها

فان

تواتر القول عن الانبياء مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير
توقف على الكلام وقد يستدل لثبات ضده فى الحى نقص وقصور
فى الكمال على ما مر ثم كلامه عندنا صفة ازلية منافية للسكوت والآفة

فان هذه الصفات تنبى عن اتصالات تعالى الرب عنها مع
انها لا تنبى عن حقايق الادراكات فانك تقول شممت تفاحة
فلم ادرك ريحها وكذلك الذوق واللمس قال المبحث السادس
فى انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعـ عن صدقهم
بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل
عقلى على قياس ما مر فى السمع والبصر وهو ان عدم التكلم
ممن يصح اتصافه بالكلام اعنى الحى العالم القادر نقص واتصاف
باضداد الكلام وهو على الله تعـ محال وان نوقش فى كونه
نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما فى السكوت فلا
خفاء فى ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل
من الخالق والاعتراض والجواب هنا كما مر فى السمع والبصر وبالجملة
لا خلاف لارباب الملل والمذاهب فى كون البارى تعـ متكلما
وانما الخلاف فى معنى كلامه وفى قدمه وحدوثه فعند اهل
الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية
قايمة بذات الله تعـ منافية للسكوت والآفة كما فى الخرس و
الطفولة هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او
الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية
فانجيل وبالعبرية فتورية والاختلاف على العبارات دون
المسمى كما اذا ذكر الله تعـ بالسنة متعددة ولغات مختلفة
وخالفنا فى ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام
الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعانى المقصودة
وان الكلام النفسى غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية
ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها
على البعض وكون الحرف الثانى من كل كلمة مسبوقا بالحرف
قوله وجعلوا كلامه عبارة عن القدرة على ايجاد القول وعند
المعتزلة هو حادث فى جسم ما ومعنى تكلم البارى خلقه فيه

المتقدم عليه كانت باسد فى الازلية قايمة بذات البارى تعـ و
تقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئى من اسطر الكتا
نفس كلام الله القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن
بعضهم ان الجلدة والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذى
كتب به القرآن فانتظم حرفا ورقوما هو بعينه كلام الله
تعـ وقد صار قديما بعد ما كان حادثا ولما رات الكرامية ان
بعض السراهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع
من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة
مع حدوثه قايم بذات الله تعـ وان قول الله لا كلامه وانما كلامه
قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا
بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قايما بالذات فهو حادث بالقدرة
غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة
والمعتزلة لما قطعوا بانه المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث
لا يقوم بذات الله تعـ ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خلق
الكلام فى بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ
المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه الجمهور
ثم المختار عندهم وهو مذهب ابى هاشم ومن تبعه من المتاخرين
انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان
ما خلق برقومه فى اللوح المحفوظ او كتب فى المصحف لا يكون
قرآنا وانما القرآن ما قراه القارى وخلقه البارى من الاصوات
المتقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائى الى انه جنس غير
الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف و
يكتبها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ
وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد
بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها

ولاهل

لنا ان معنى المتكلم من قام به الكلام والمنتظم من الحروف
حادث يمتنع قيامه بذاته تعالى فتعين المعنى اذ لا ثالث لهما
فان قيل قد يطلق المتكلم ولا بقاء للكلام ليقوم ولو سلم

والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان
ينتج احدهما قدم كلام الله تعـ وهو انه من صفات الله تعـ
وهى قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات
وهى حادثة فاضطر القوم الى القدح فى القياسين ومنع
بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت
المعتزلة كونه من صفات الله تعـ والكرامية كون كل صفة
قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف
والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا غيره بكلام المتوسط
والكرامية فبقى النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو فى التحقيق
عايد الى اثبات كلام النفسى ونفيه وان القرآن هو وهذا
المولف من الحروف الذى هو كلام حسى والا فلا نزاع لنا
فى حدوث الكلام الحسى ولا لهم فى قدم المعنى لو ثبت و
على البحث والمناظرة فى ثبوت الكلام النفسى وكونه هو القرآن
ينبغى ان يحمل ما نقل عن مناظرة ابى حنيفة وابى يوسف
رحمهما الله ستة اشهر ثم استقر رايهما على ان من قال بخلق القرآن
فهو كافر قال لما استدل على قدم كلام الله تعـ وكونه نفسيا
لا حسيا بوجهين احدهما ان المتكلم من قام به الكلام لا من
اوجد الكلام ولو فى محل آخر للقطع بان موجد الحركة فى جسم
آخر لا يسمى متحركا وان الله تعـ لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا
وانا اذا سمعنا قايلا يقول انا قايم نسميه متكلما وان لم نعلم انه
الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعـ كما
هو راى اهل الحق وح فالكلام القايم بذات البارى تعـ لا
يجوز ان يكون هو الحسى اعنى المنتظم من الحروف المسموعة
لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثانى من
كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع

فبلسان النظر قد يكون دفعى الاجزاء وبلسان غيره فقد يكون دفعى الاجزاء والكلام النفسى فلا نسلم انه يمتنع القيام بالذات قلنا البقاء وقيام بالذات والحشوية والشيرازى ... والالتباس بجميع الاجزاء والتكلم بلسان الغيب بجميع الاجزاء عن النظر ... ونوع النظر ... يمتنع البقاء ... وجمع غير الصوت ... اى حرفهم

اجزائه فى الوجود وتعاقب منها بعد الحصول على ما سبق بده من
من ذلك فى بحث الكم والحادث يمتنع قيامه بذات البارى نعم
لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم
الكلام وان يكون قديما لما عرفت فان اعترض من قبل المعتزلة
بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم
بالكلام الحسى لانه بقاء له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشى ولو
سلم فانما يقوم بلسانه لا بذاته وايضا لما صح قولهم الامير متكلم
بلسان الوزير والجنى يتكلم بلسان المصروع ومن قبل الحنابلة
ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل دفعنا
كالقايم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع فيه
نقش الكلام وانما لزم الترتب فى التلفظ والقراءة لعدم
مساعدة الآلة فالقرآن الذى هو اسم للمنتظم والمعنى جميعا
لا يمتنع ان يكون قديما قائما بذات البارى تعالى اجيب بان
المتكلم من قام به الكلام ما يثبت عرفا ولغة وكون المنتظم من
الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ما يثبت ضرورة
وما ذكرتم سند المنع بما تمويه اما الاول فلان المعتبر فى اسم الفاعل
وجود لا بقاؤه سيما فى الاعراض السيالة كالمتحرك والمتكلم
ولو سلم فيكفى التلبس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام بكل
جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك
ومعنى التكلم بلسان الغير انه الكلام اليه مجازا واما الثانى
فلان الكلام فى المنتظم من الحروف المسموعة لا فى الصورة
المرسومة فى الخيال او المخزونة فى الحافظة او المنقوشة باشكال
الكتابة على ان قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ليس
بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا قال
الثانى الوجه الثانى ان من يورد صيغة امر او نهى او نداء او
[او] انه من يأمر وينهى ويخبر يجد فى نفسه معنى غير العلم
والارادة يدل عليه بالعبارة او الكتابة او نحوهما وشاع عند
اهل اللسان اطلاق اسم الكلام عليه اجرا الى (؟)
اخبار

او اخبارا او استخبارا او غير ذلك يجد فى نفسه معانى ثم يعبر
عنها بالالفاظ التى يسميها بالكلام الحسى فالمعنى الذى يجده فى
نفسه ويدور فى خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب
الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها فى نفس
السامع ليجرى على موجبها هو الذى يسميه كلام النفس و
حديثها وربما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرته
للعلم والارادة سيما فى الاخبار والانشاء الغير الطلبى فى غاية
الظهور نعم قد يتوهم ان الطلب النفسى هو الارادة وان قولنا
اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه فى نفسى او اطلبه ولا اريده
تناقض وسياتى فى فصل الافعال واستدل القوم على
مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
وللارادة بان السيد قد يامر العبد بالفعل ويطلبه منه و
لا يريده وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه قال صاحب
المواقف لو قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد
المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امر به لم يكن بعيد
لكنى لم اجده فى كلامهم وانا قد وجدت فى كلام الامام الزاهدى
من المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لا نم وجود حقيقة
الاخبار والطلب فى الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد
اظهارهما ومثلهما وقريب من ذلك ما قال امام الحرمين فى الارشاد
فان قالوا الذى يجده فى نفسه ارادة جعل اللفظ الصادرة
عنه امرا على جهة ندب او ايجاب فهذا باطل لان اللفظ نصيّ(؟)
مع ان الطلب بحاله والماضى لا يراد بل يتلهف عليه وبالضرورة
يعلم ان ما يجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا ولان اللفظ
يكون ترجمة عما فى الضمير وبالضرورة يعلم انها ليست ترجمة
عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والايجاب ونحو

تلهف

الاول انه معلوم من الدين حتى للصبيان ان القرآن اسم لهذا المؤلف الثانى ان ما اشتهر من خواص القرآن انما يطلق على الحادث دون المعنى القديم اقول الدل

ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول
على المعنى القايم بالنفس يقولون فى نفسى كلام وتر رب
فى نفسى مقالة وقال الاخطل ان الكلام لفى الفواد وانما
جعل اللسان على الفواد دليلا وفى التنزيل ويقولون فى
انفسهم ما لا يبدون لك واذا ثبت ان البارى تعالى متكلم وانه
يمتنع قيام الكلام الحسى بذاته تعين ان يكون هو النفسى
ويكون قديما قال تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة
حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المولف المنتظم
من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه
انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثانى ان ما اشتهر وثبت
بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا
المولف الحادث لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع فى اطلاق
اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك او المجاز المشهور
شهرة الحقايق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند
العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التى
هى من صفات الحروف وسمات الحدوث قال وذلك اشارة
الى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر
مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله
تعالى ما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما ياتيهم من ربهم
محدث وعربى لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربى هو
اللفظ لاشتراك اللغات فى المعنى ومنزل على محمد بشهادة
النص والاجماع ولا خفاء فى امتناع نزول المعنى القديم القايم
بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا نزول
عن محل لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روى
ان الله تعالى انزل الفرقان دفعة الى سماء الدنيا فحفظه

واردا خبث ارادة التكوين قلنا لا يتاتى بالمجاز او الاشتراك اللفظى المشهور على المنظم المخصوص اقول

الحفظ او كتبته الكتبة ثم نزل منها بلسان جبرئيل الى النبى صلعم شيئا
فشيئا بحسب المصالح فان قيل المكتوب فى المصحف هو الصور
والاشكال لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير
اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت فى المصحف هو الصور والاشكال
فان قيل القديم قايم فيكون مقارنا للتحدى ضرورة فلا يكون
ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعوا العرب الى
المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور فى الصفة القديمة
فان قيل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن بحسب
الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهى فان قيل وقوع كلمة كن
عقب ارادة تكوين الاشياء على ما نطق به كلمة الجزاء وان دل
على حدوثها لكن عموم لفظ شيئا من حيث وقوعه فى سياق
النفى يعنى اى ليس قولنا الشئ مما يقصد ايجاده واحداثه
كما فى قوله عليه وانما لامرئ ما نوى يقتضى قدمها اذ لو كانت
حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ويتسلسل
وان جعلتم هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد
فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا حقيقته ان ليس قولنا لشئ
من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضى ثبوت
هذا القول لكل شئ الا ترى انك اذا قلت ما قولى لاحد من الناس
عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم
لكل احد بل على انك لو قلت فى حقه شيئا لم يكن الا هذا القول
قال لا يعرف انه دال المشهور فى كلام الاصحاب ان ليس اطلاق
كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى
انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله
لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضى عندنا ان له اختصاصا
اخر بالله وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال فى اللوح

واجراء صفة الدال على المدلول شايع نحو سمعت هذا المعنى وقرأته وكتبته واختصاص موسى عم بالمكالمة من حيث انه سمع بلا صوت وحرف كما يرى في الاخرة ذاته بلا كم وكيف

المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات
في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم الاية او لسان
النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على
القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا
المؤلف المخصوص القايم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه
حتى ان ما نقرأه كل احد نفسه يكون مثله لا عينه والاصح انه
اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون
ما نقرأه القارى نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب
ينسب الى مولفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث
لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى كلي صادق على
المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح
في شرح السقيم وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف
والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعيه وما
يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو
المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما
يقال ان كلام الله تعالى ليس قايما بلسان او قلب ولا حالا في
مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية
ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف
وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتادب واحترازا عن
ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي قال هذا جواب اخر لاصحابنا
تقريره ان المراد بالمذكور العربي المنزل المقروء المسموع المكتوب
الى آخر الخواص هو المعنى القديم الا انه وصف بما هو من
صفات الاصوات والحروف عليه مجازا ووصفا للمدلول بصفة
الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض
الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا ان القراءة حادثة

او سمع بصوت من جميع الجهات او من جهة بلا اكتساب او [illegible]

اعنى

اعنى اصوات القارى التي هي من اكتسابه يومر بها تارة ايجابا او
ندبا وينهى عنها حينا وكذا الكتابة اعنى حركات الكاتب والاحرف
الموسومة واما المقروء بالقراءة المكتوب في المصاحف المحفوظ
في الصدور المسموع بالاذان فقديم ليس حالا في لسان ولا
قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من
الخطوط والاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الانزال
ان جبريل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى
الارض وافهم النبي صلعم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير
نقل لذات الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من
الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا
يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الاول واريد بسماعه
فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه
بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة
الاسلام رحمه الله انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى
في الاخرة فانه بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق
الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع
غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها
انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة
وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على
ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه فافهمه كلامه
بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا
ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاد ابو اسحق الاسفرايني
قال الاستاد اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان
منهم من ترتب القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القايم
بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالخلاف

بنى ر

ان الاخبار بطريق المضي في الازل يكون كذبا وهو على الله تعالى محال بالاجماع واخبار الانبياء ولكونه نقصا عند العقلاء ولانه يوجب امتناع صدقه في تلك الاخبار لانه الازلي لفظي لا معنوي قال الثالث الوجه الثالث ان كلامه لو كان
ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كما
في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون
الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور
السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال اما اولا فبالاجماع
العلماء واما ثانيا فيما تواتر من اخبار الانبياء الثابت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا
عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء
وهو على الله تعالى محال لما فيه من امارة العجز والجهل او العيب
واما رابعا فلانه لو اتصف في الازل بالكذب في خبر لامتنع
صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم بالضرورة
ان من علم النسبة لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه
وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف
المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق
والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص ففي كلام
البعض انه لا يتم الا على راي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي
قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن
الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال
صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان عقليا كان
قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان سمعيا لزم الدور وهذا
مبني على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه
فان تصديق النبي صلى الله عليه بالمعجزة اخبار خاص وقد
عرفت ما فيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق
بين النقص في العقل وبين القبح العقلي بل هو هو بعينه
واما العجب من كلام سوى المحققين الواقفين على محل

لا يقال هذا باطل قطعا قلنا خبره انما يصير ماضيا ومستقبلا وحالا فيما لا يزال لا في الازل ...

ان الامر والنهي والخبر حيث لا مخاطب ولا سامع سفه وعبث واجيب بان كلامه انما يصير احد الاقسام فيما لا يزال ولو سلم ففي الكلام النفسي يكفي مخاطب معقول والى هذا يؤول ما قال
النزاع في مسئلة الحسن والقبح والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف
بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك
فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات
وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظ عسر جدا
وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث
دون المعنى القديم قال الرابع تقريره ان كلامه يشتمل على
امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا
لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع و
النداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز
ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بوجوه احدها
لعبد الله بن سعيد القطان وهو ان كلامه في الازل ليس
بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما
لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع
ليس بمعقول وايضا التغير على القديم محال قلنا اراد انه
امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من
غير ان يتغير في نفسه وثانيها ان وجود المخاطب انما يلزم
في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه وجوده العقلي وثالثها
ان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه
واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون
فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد
وكما في خطاب النبي صلعم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد
الى يوم القيمة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم
فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب
الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس
من السفه في شيء لكان شيئا واعلم ان هذا الجواب هو المشهور

لو كان ازليًا لكان ابديًا فيبقى التكليف في دار الجزاء الخامس
تكون مكالمة موسى ابدًا لا في الطور وحده السابع تستوى
نسبته الى المتعلقات فيكون المامور منهيًا وبالعكس قلنا التعلق

من الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في
الازل بان يمتثل وياتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم
ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان
وجوده صار بعد الوجود مامورا ورابعها ان السفه هو
ان يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة ما يتعلق بها والقديم
ليس كذلك لا يطلب لثبوته حكمة وعرض وخامسها ان
السفه هو الخالي عن الحكم بالكلية والامر الازلي ليس كذلك
لترتب الحكم عليه فيما لا يزال قال الخامس الوجه الخامس
والسادس من تمسكات المعتزلة ان الامر لو كان ازليا لكان
التكليف باقيا ابدا حتى في دار الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه ولما اختص مكالمة موسى عم بالطور بل استمر ازلا وابدا
واللازم باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا
لكن تعلقاتها بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله
تعا واختيار فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه
وينقطع عند موته ويتعلق الكلام لموسى عم في الطور
على انك اذا تحققت فالمختص بالطور سماع الكلام و
ظهوره وبهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو
ان القديم يستوى نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما
في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون
المامور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الزام علينا
حيث لا نا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل ليمتنع صحة تعلق
الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس قال خاتمة المذهب ان كلامه
الازلي واحد قال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس شيئا
من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال وقد عرفت
ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع

منهيا

تتكثر بحسب التعلق لا على انه انما يتكثر فيما لا
يزال كما زعم ابن سعيد ولا على انه خبر ومرجع البواقي اليه كما زعم الامام
الرازي بل على انه انما يثبت بالسمع كما في العلم والقدرة اقول

البواقي

اذ لا تنحصر الصفات فيما ذكر والتمسك بانه لا دليل على صفة اخرى
فيجب نفيها وبانها لو كانت لعرفت لوقوع التكليف بكمال المعرفة
ضعيف فمنها البقاء اثبته الشيخ واتباعه لان الباقي بلا بقاء

البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب
وتاركه العقاب والنهي بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه
ظاهر لان ذلك لازم الامر والنهي لا حقيقتهما والاقرب
ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع
دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي
كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها
بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات
كما في ساير الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك
كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الذات و
جميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو
تعدد لم ينحصر في عدد لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد
على السواء وقد مر ذلك في القدرة قال المبحث السابع
في صفات اختلف فيها يعني اختلف فيها اهل الحق القايلون
بالصفات الازلية زعم بعض الظاهريين انه لا صفة لله تعالى
وراء السبعة المذكورة لوجهين احدهما انه لا دليل عليه
وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين
وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات
وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفناها
معشر العارفين الكاملين واللازم منتف بالضرورة
وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال
والتبرية عن النقايص وهما لا يدلان على صفة اخرى ورد
بالمنع بل التكليف بقدر الوسع ولو سلم فما ادريك ان
الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولا نم انه لا طريق سوى
ما ذكرتم الا ان السمع طريقا قويا وصراطا مستقيما فمن
الصفات المختلف فيها البقاء اثبته الشيخ الاشعري

لكن يبقى اشكال قيام المعنى فى بقاء الصفات ولا يندفع
بما قيل لحن لا نقول ان الصفات باقية بل الذات باق بصفاته
او بقاءها نفسها او نفس الذات لعدم التغاير لان الاول

واشاعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان
يقوم به معنى هو البقاء كما فى العالم والقادر لان البقاء ليس من
السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن
الوجود بل زايدا عليه لان الشئ قد يوجد ولا يبقى كالاعراض
سيما السيالة وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زايدة على
الوجود لوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا
معنى لذلك سوى الوجود من حيث اسناده الى الزمان
الثانى بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا
بالبقاء الذى ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته
لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات
لا يزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة بها الوجود فى الزمان
الثانى كان لزوم المحال اظهر لانه يؤول الى ان الواجب
موجود فى الزمان الثانى لامر سوى ذاته واعترض صاحب
الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ناشية
من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم
على الحيوة وليس بشئ لان الوجود ليست من الذات ولو
سلم فافتقاره الى امر سوى الذات ينافى الوجوب بالذات
وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر
صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل فى
الزمان الثانى على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع
استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف
وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما
ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من
الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء
الى شئ لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغنى

عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من
عدم افتقار البقاء الى الذات مح لان افتقار الصفة الى الذات
ضرورى ورابعها ان البقاء لو كانت صفة ازلية زايدة على الذات
قايمة به كانت باقية بالضرورة وح فان كان لها بقاء ينقل الكلام
اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل
عندكم وان لم يكن له بقاء كان كعالم بلا علم وقد بين بطلانه وان
قيل هو باق بالبقاء الا ان بقاءه نفسه لانا يرد عليه وليتسلسل
قلنا مح يجوز ان يكون البارى تعالى باقيا ببقاء هو نفسه عالما
بعلم هو نفسه فلا يثبت زيادة صفة البقاء على ما هو
راى الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو راى
اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون بقاء البارى
او علمه او قدرته نفس ذاته مح لما مر فى اثبات الصفات بخلاف
كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وقدم القدم
وغير ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات فان العلم القديم
باق بالضرورة وكذلك ساير الصفات مع امتناع ان يكون
البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فلزم قيام المعنى
بالمعنى وثبوت قدماء آخر لم يقل بها احد وللقوم فى
التفصى عن هذا الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء انا
نقول الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات باقية ليلزم
المحال وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضرورى
الثانى لبعض الاشاعرة ونسب الى الشيخ ان العلم باق
ببقاء هو نفس العلم وكذا ساير الصفات كما ذكر فى البقاء ورد
الاستاد بانه لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع
الباقى بلا بقاء وكونها باقية ببقاء زايد لاستحالة قيام المعنى
بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم

مسلا صفة للذات بقاء له و بقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة
لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كاين فى المكان
يكون يخصه ويرد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن
ثم هذا الكون كاين يكون هو نفسه لا زايد عليه قايم به ولم يكن
العلم علما لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاؤه بقاء للذات
ليلزم كونه عالما باقيا بشئ واحد فان قيل فقد لزم كون الذات
عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو مح قلنا المستحيل
ان يكون الشئ عالما بما هو بقاء له و باقيا بما هو علم له وههنا
العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء بقاء للعلم وليس علما
له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه فلم لم يجز
كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هى نفسه الى
غير ذلك على ما هو راى المعتزلة قلنا لما سبق فى بحث زيادة
الصفات من لزوم الفسادات ويرد على هذا الوجه انه اذا
جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات نفسه
ولا يثبت صفة زايدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الا لمانع و
هو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد فى بقاء الذات
قلنا خطابى و معارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الا لقاطع
الوجه الثالث للاشعرى ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء
الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف
الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاؤه لها ويرد عليه ان الصفات
كما انها ليست غير الذات فليست عينه ايضا وكما امتنع اتصاف
الشئ بصفة قايمة بالغير فكذا بصفة قايمة بما ليس نفس
ذلك الشئ واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء
الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى
غير ذلك فليس بشئ لان ذلك فرع صحة الاتصاف وقد صح

كون

١١٨

اثبته بعض حنفيها تمسكا بانه خالق اجماعا فلا بد من قيام صفة
به تسميتها التخليق والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك بحسب
اختلاف التعلقات وتكون ازلية كساير الصفات ورد بان ذلك

كون العلم مسلا ماضيا بخلاف كونه قادرا قال ومنها التكوين اثبته
القول به عن الشيخ ابى منصور الماتريدى واتباعه وهم ينسبونه
الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابى الحسن الاشعرى حتى
قالوا ان قول ابى جعفر الطحاوى لم يزل ربوبيته ولا مربوب و
الخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم
من العدم الى الوجود ثم اطنبوا فى اثبات ازليته و مغايرته للقدرة
وكونه غير المكون وان ازليته لا يستلزم ازلية المكونات الا انهم
سكتوا عما هو اصل الباب اعنى مغايرته للقدرة من حيث تعلقها
باحد طرفى الفعل والترك واقترانها بارادته والعمدة فى اثباته ان
البارى تع مكون للاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين
محال كالعالم بلا علم ولا بد ان يكون ازلية لامتناع قيام الحوادث
بذات الله تع ثم تختلف اسماؤها بحسب اختلاف الاثار فمن
حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا
والصور تصويرا والحيوة احياء والموت اماتة غير ذلك واجيب
بان ذلك انما هو فى الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا
نم ان التاثير والايجاد كذلك بل هو معنى تعقل من اضافة المؤثر
الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة
والارادة وقد يستدل بوجوه آخر احدها ان البارى تع يمدح
فى كلامه الازلى بانه الخالق البارى المصور فلو لم يثبت التخليق
والتصوير فى الازل بل فيما لا يزال لكان ذلك تمدحا من الله تع
بما ليس فيه وهو مح ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها
وهو عليه مح واجيب بانه كالتمدح بقوله تع يسبح له ما فى السموات
والارض وقوله تع وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله اى
معبود ولا شك ان ذلك بالفعل انما لا يكون فيما لا يزال لا فى
الازل والاخبار عن الشئ فى الازل لا يقتضى ثبوته فيه كذكر الارض

الانفكاك فان قيل بل صفة بها تتكون الاشياء لاوقاتها
وتخرج من العدم الى الوجود وليست القدرة لان مقتضا الصحة
ومقتضى التكوين الوجود على انه لما دام تو ترتب عليه الاثر بعد
والسماء والانبياء وغير ذلك نعم هو فى الازل بحسب يحصل له
هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لما له من صفات الكمال
وثانيها ان الاشاعرة يقولون فى قوله نعم انما قولنا لشئ اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهيه بانه يكون
الاشياء لاوقاتها بكلمة ازلية هى كلمة كن ولا يعنى بصفة التكوين
الا هذا واجيب بانه يعود الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى
على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين
لما له من كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين
والايجاد صفة كمال فلو خلا عنها فى الازل لكان نقصا وهو عليه
مح واجيب بان ذلك انما هو فى الازل قادر عليه ولا كلام فيه
ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين احدهما انه لا يعقل
من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود
كما فسره القايلون بالتكوين الازلى ولا خفاء فى انه اضافة
يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا
عينيا فى الازل وثانيهما انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات
ضرورة امتناع التاثير بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين
صفة ازلية بها يكون الاشياء لاوقاتها ويخرج من العدم الى
الوجود فيما لا يزال وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة
ومتعلقها انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى
التكوين ومتعلقه وجود المكون فى وقته على انه لو اريد بالتكوين
نفس الاحداث والاخراج من العدم فازليته لا يستلزم ازلية
المخلوق لانه لما كان دايما مستمرا الى زمان وجود المخلوق ورتب
عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر بل بالمكسور وانما يلزم ذلك
فى التكوين الذى يكون من الاعراض التى لا بقاء لها قلنا و
ما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفى

الفعل

الفعل والترك المعبر به بارادته كيف وقد فسروا القدرة بانها
صفة تؤثر على وفق الارادة اى انما يؤثر بالفعل ويجب صدور
الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها
بالارادة المرجحة لاحد طرفى الفعل والترك فلا يكون الا جائز التاثير
فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات ولما ذكرنا من ان القدرة
جائز التاثير وانما يجب بالارادة قال الامام الرازى ان الصفة التى
يسمونه التكوين يكون باثرها اى بالنظر الى نفسها اما على سبيل
الجواز ولا تميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلا يكون
الواجب مختارا بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص
بان الوجوب اللاحق لا تنافى الاختيار لان معناه انه تعالى اذا اراد
خلق شئ من مقدوراته كان حصول ذلك الشئ منه واجبا
لان هذا هو القسم الاول اعنى ما يكون تاثيره بالنظر الى نفسه
على سبيل الجواز قال وما نقل قد اشتهر عن الاشعرى ان
التاثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا ظاهره
فاسد وفساده غنى عن التنبيه فضلا عن الدليل والذى
يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شايع
فى المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء
جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر
وهذا لا يليق بالمباحث العلميه ويمكن ان يكون معناه ان
الشئ اذا اثر فى شئ واحدثه بعد ما لم يكن مؤثرا فالذى حصل
فى الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار
عقلى لا تحقق له فى الاعيان وقد سبق ذلك فى الامور العامة
قال ومنها القدم اثبته ابو سعيد صفة بها يكون البارى
تعالى قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الارادة و
ليس له على ذلك دليل يعول عليه واثبت القاضى ادراك

كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو ذلك
والحق انها مجازات وتمثيلات

السمع والذوق واللمس صفات وراء العلم قال ومنها ما ورد به
ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستواء
في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تعالى
يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي
والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين في قوله تعالى ولتصنع
على عيني وتجري باعيننا فعن الشيخ ان كلا منها صفة زائدة
وعند الجمهور وهو احد قولي الشيخ انها مجازات فالاستواء
مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى واليد
مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان
جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص
خلق آدم عليه السلام بلفظ المثنى وما وجه الجمع في قوله باعيننا
اجيب بانه اريد كمال القدرة وتخصيص آدم تشريف له وتكريم
ومعنى تجري باعيننا انها تجري بالمكان المحوط بالكلاء والحفظ
والرعاية يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع اذا كان بحيث
يحوطه عنايته وتكتنفه رعايته وقيل المراد الاعين التي انفجرت
من الارض وهو بعيد وفي كلام المحققين من علماء البيان
ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن
القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفي وهم التشبيه
والتجسيم بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية
بابرازها في الصورة الحسية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص
قال الفصل الرابع في احواله من انه هل يرى وهل يمكن تحقيقه
وفيه مباحث الاول في رؤيته وذهب اهل السنة الى ان الله
تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن
المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق
فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان

في احواله وفيه مباحث
البحث الاول في رؤيته ذهب اهل الحق الى انه تعالى مع تنزهه عن
الجهة والمقابلة يصح ان يرى ويراه المؤمنون في الجنة خلافا لسائر الفرق
ولا نزاع لهم في امكان الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام الصورة
واتصال الشعاع او حالة مستلزمة لذلك بل المتنازع انا اذا نظرنا الى
البدر فلنا حالة ادراكية نسميها بالرؤية مغايرة لما اذا غمضنا

العين وان كان ذلك انكشافا جليا فهل يمكن ان يحصل
للعباد بالنسبة الى الله تعالى تلك الحالة وان لم تكن مقابلة
لنا على الامكان وجهان احدهما قوله تعالى حكاية عن موسى عم

لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولا نزاع للمخالفين في جواز
الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي
في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي او حالة
ادراكية مستلزمة لذلك وانما النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا
بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين
كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر
من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا
الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح
ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها
عن الجهة والمكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها
يفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان
المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم
يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو
الامكان ما لم يرد عنه الضرورة او البرهان فمن ادعى
الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر
والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل المنقولية
عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي لان احدى مقدمتيه
وهو ان موسى عم طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار
الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لا نزاع
في امكانه بل وقوعه لنا من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني
انظر اليك الآية والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه لو
لم يجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالنص
والاجماع والتواتر وتسليم الخصم وجه اللزوم انه ان كان عالما
بالله وما يجوز عليه وما لا يجوز كان طلبه الرؤية عبثا واخلالا

الدليل لهذا الطريق ولا الجمهور في الالهيات بما يعرفه آحاد
المعتزلة وعلى الثالثة بان المعلق عليه استقرار الجبل عقيب
النظر وهو حالة الاندكاك يستحيل معها الاستقرار

ورد بانه نقل ضرورة انه لم يعلق بالرؤية يلزم وقوع الرؤية وان قالوا يستحيل اجتماعهما اولا

بالانبياء وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه
علق الرويه على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة و
المعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على
تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شئ من التقادير واعترض
المعتزلة بوجوه الاول ان موسى عليه لم يطلب الرويه بل عبر بها
عن لازمها الذى هو العلم الضرورى الثانى على انه حذف المضاف
والمعنى ارنى انه من اياتك انظر الى اياتك وكلاهما فاسد لمخالفته
الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقته للجواب اعنى قوله تعالى لن
ترانى لانه نفى لروية الله تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضرورى
ولا لروية الاية والعلامة كيف وموسى عليه عالم به ضرورة سيما
وقد سمع كلامه وجعل ساجده ومخاطبه واختص من عنده
بايات كثيرة واندكاك الجبل اعظم انه من آياته فلا يستقيم نفى
رويتها الاية وايضا الاية انما هى عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف
يصح تعليق رويتها بالاستقرار وايضا الرويه المفسره بالنظر
الموصول بالى نص فى الرويه كذا فى الارشاد لامام الحرمين
وما وقع فى المواقف من ان الرويه وان استعملت للعلم لكنه
بعد حدا اذا وصلت بالى سهو وما ول بان النظر بمعنى الرويه
فوصله وصلها والا فليس فى الاية وصل الرويه بالى الثالث
للجاحظ واتباعه ان موسى عليه انما سال الرويه لاجل قومه
حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة واضاف السوال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها
بالنسبة الى القوم بطريق الاولى ولهذا قال افتهلكنا بما
فعل السفهاء منا وهذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل
ان هم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلان تجويز الرويه باطل بل
كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عليه تاخير الرد وتقرير

الباطل

الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم
من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يسئلهم
الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذهم الصاعقة
لقصدهم التعنت والالزام على موسى لا لطلبهم الباطل واما
ثالثا فلانهم ان كانوا مومنين بموسى مصدقين لكلامه كفاهم
اخباره بامتناع الرويه من غير طلب المحال ومشاهدة لما
جرت من الاحوال والاهوال والالم بعد الطلب والجواب لانهم
وان سمعوا الجواب فهو المجوز انه كلام الله تعالى والمعتزلة تحيروا
فى هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة
الرويه وطووا حوارها عند سماع الكلام واخبار موسى عليه
فى الرد عليهم طريق السوال والجواب من الله تعالى ليكون اوقع
عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق
الايمان ولا كافرين بل مستدلين او فاسقين او مقلدين فاقترحوا
ما اقترحوا واحسوا بما احسوا واضاف موسى الرويه الى نفسه
دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سالها لنفسه لرآه
لعلو قدره عند الله تعالى وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لن يكونوا مؤمنين ولا
حاضرين عند سوال الرويه ليسمعوا جواب الله تعالى وانما
الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم
تصديق موسى عليه فى الاخبار بامتناع الرويه ولا فايدة للسوال
بحضرتهم على تقدير امتناع الرويه الا ان يطلعوا فيخبروا
السائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوه من موسى مع تاييده
بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع انه سال الرويه مع
علمه بامتناعها لزيادة الطمانينه بتعاضد دليل العقل والسمع
كما فى طلب ابرهيم عليه ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا

لا ينبغي ان يكون بطريق طلبه الحح الموهم بجهله بما يعرفه احاد المعتزلة
الخامس ان معرفة الله تع لا يتوقف على العلم بمثل الروية فيجوز
ان يكون لاشتغاله بساير العلوم والوظايف الشرعيه لم يخطر
باله هذه المسئلة حتى سألوها منه وطلب العلم بها عن
تركه طريقه الاستدلال او خطرت باله وكان باطلا فيها طالبا
للحق فاجرا على السوال ليتبين له حقيقة الحال وهذا تعبير
وتلطيف للعبارة في التنفيس عن جهل كليم الله بما يجوز عليه
وما لا يجوز وقصوره في المعرفه عن حيال المعتزلة نعوذ بالله
من الغباوة والغواية واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على
قانون المناظرة انا لا نم انه طلب الروية بل العلم الضروري او رويه
ايه وعلامه ولو سلم فلا نم لزوم الجهل والغيب لجواز ان يكون
لغرض ارشاد القوم او ردنا واطمينان القلب ولو سلم فلا نم
استحالة تجهل موسى عليه بمثل هذه المسايل فعليك بتطبيق
الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثاني من طريقي الاستدلال
فمن وجوه احدها انا لا نم انه علق الرويه على استقرار الجبل
مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة
الفا وهو حالة تزلزل واندكاك ولا نم امكان الاستقرار
والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل
بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي لا يزول وانما صح
جعله دكا فانه لا يقال جعل كذا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا و
انما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام
زيد حال قعوده ممكن وبالعكس اجتماعهما محال وما يقال
ان الاستقرار مع الحركة محال ان اريد الاجتماع فمسلم لكن ليس هو
المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعيه فممنوع فان قد جعلتم
الاعم وهو الامكان الذاتي مستلزما للاخص وهو الاستقبالي

قلنا العموم والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم دون
الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا وعبارة المواقف في تقرير
الاعتراض انه علق الرويه على استقرار الجبل حال سكونه او
حركته الاول مسلم والثاني ممنوع وهو سهو والصواب ان
يقال حالة حركته او سكونه او يقال الثاني مسلم والاول ممنوع
اللهم الا ان تاول بان امكان الاول مسلم وامكان الثاني ممنوع
واما ثانيها بانه لو علقها حالة السكون لزم وجود الرويه اي في
الدنيا فمنقوض بما ذكره اولا في الجواب وهو انه علقها على
استقرار الجبل من حيث هو من غير تقيد فان هذا واقع في
الجملة الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن
في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء فلا يرد السكون
السابق او اللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود
المشروط قلنا ذاك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا
يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به عليه
العلة وآخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم
لما علق عليه وثانيها ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان
الرويه او امتناعها بل الى بيان انها لم يقع لعدم وقوع المعلق
عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان قصدا ولم يقصد وقد
ثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهي
الرويه في المستقبل فانتفت ابدا لتساوي الازمنه فكانت
محالا وهذا في غاية الفساد ورابعها ان التعليق بالمحال انما
يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع
الشرط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلي عن وجود المشروط
بشهادة القراين كما في هذه الايه فلا ورد بان الايه على الاطماع
ادل منها على الاقناط وسيجيء الكلام على القراين وقد يقال

انا نرى الجواهر والاعراض ضرورة ووفاقا فلا بد لصحة رؤيتهما من علة مشتركة
وهي اما الوجود واما الحدوث وهو عدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود
وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيلزم صحة الرؤية والمعنى بعلة صحة الرؤية

ان في الاية وجهين آخرين من الاستدلال احدهما انه قال
لن تراني ولم يقل لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت
الرؤية واخطاه القايلون والآخر انه ليس معنى التجلي التخييل
انه ظهر له بعد ما كان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الحيوة والرؤية
بناء على ما حكى ابن فورك عن الاشعري وضعفهما ظاهر
قال وثانيهما تمسك المتقدمون من اهل السنة على امكان
الرؤية بدليل عقلي تقريره انا نرى الجواهر والاعراض بحكم
الضرورة كالاجسام وكالاضواء والالوان والاكوان وباتفاق
الخصوم وان زعم البعض منهم في بعض الاعراض انها اجسام
وفي الطول الذي هو جواهر ممتدة انه عرض ورد بانه يدرك
الطول بالف عدة من الجواهر في سمت وان لم يخطر بالبال
شي من الاعراض وقد يستدل على رؤية القسمين بانا نميز
بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع
من الالوان كالسواد والبياض من غير ان يقوم شي منهما بآلة
الابصار وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية امر
يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم لزم ان يكون لها
علة لامتناع الترجيح بلا مرجح وان يكون تلك العلة مشتركة بين
الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين
وهي اما الوجود واما الحدوث اذ لا ثالث يصلح للعلية و
الحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود
بالعدم وهو اعتباري محض او عن الوجود بعد العدم
ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو مما يشترك فيه الواجب
لما مر فيصح رؤيته وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه
يندفع اكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد
بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على

صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري واما
معنى اشتراك الوجود فمدفوع بما سبق ولزوم صحة رؤية كل موجود
حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات وغير ذلك

ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو
امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل تكفيه الحدوث الذي
هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا يحقق له في الاعيان
لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك
بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم
لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري
لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به كيف والمعدوم
متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث
ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما
مسد الآخر فلم لا يجوز ان تعلل كل منهما بعلة على الانفراد
ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد تعلل بعلتين مختلفتين
كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه
اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات
الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه
للقطع بانا قد نرى الشي ونذرك ان له هوية ما من غير ان يدرك
كونه جوهرا او عرضا فضلا ان يدرك ما هو زيادة خصوصية
لاحدهما لكونه انسانا او فرسا سوادا او حضرة بل ربما نرى
زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه
من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من تفاصيل
الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها
عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التامل فنعلم ان ما يتعلق
به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق
وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا
بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتها

صحة رويته لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا
لها او خصوصية الواجبية مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة
روية الشئ الذى له الوجود الذى هو المتعلق للروية ضرورى
بل لا معنى لصحة رويته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما يتصور
لتحقق الروية لا لصحتها وقد يعترض بوجوه آخر الاول منع
اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شئ عين
حقيقته ولا خفاء فى ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة
الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل حقيقة الفرس وجوابه
ما مر فى بحث الوجود غاية الامر ان الاعتراض يرد على
الاشعرى الزاما ما دام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد
تحقيق ان الوجود هو كون الشئ له ثبوت فاشتراكه ضرورى
الثانى انه يلزم على ما ذكرتم صحة روية كل موجود حتى
الاصوات والطعوم والروايح والاعتقادات والقدر و
الارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات
وبطلانه ضرورى والجواب منع بطلانه وانما لا يتعلق بها
الروية بناء على جرى العادة بان الله تعالى لا يخلق فينا رويتها
لا بناء على امتناع ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث
نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض
ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم
صحة مخلوقية الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتبارى
محض لا يقتضى علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود و
ينتفى عند العدم كصحة الروية سلمنا لكن الحدوث يصلح
ههنا علة لان المانع من ذلك فى صحة الروية انما هو
امتناع تعلق الروية بما لا تحقق له فى الخارج واما النقض
بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل

حى

اجماع الامة قبل حدوث المخالف فى الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة والنظر الموصول بالى اما بمعنى الروية او
ملزوم لها او مجاز عنها فتعين فيها بشهادة النقل والاستعمال

حى وعلى ما ذكرنا من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الروية يسكن
المرى من كل شئ وجوده وقال الامام الرازى فى نهاية العقول
من اصحابنا من التزم ان المرى هو الوجود فقط وانا لا نبصر
اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا شك
نصبها بل الوجود علة الصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية
قال وعلى الوقوع الاجماع والنص لا خفاء فى ان اثبات وقوع
الروية لا يمكن الا بالادلة السمعية وقد احتجوا عليه بالنص
الاجماع باتفاق الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الروية
وكون الايات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى
روى حديث الروية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة
واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الروية او ملزوم
لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله واما
مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرويته
وقد تعذرت ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين
الروية لكونها اقرب المجازات بحيث التحق بالحقايق بشهادة
العرف والتقديم لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون
الحصر او الحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم فى مشاهدة
جماله وقصر النظر على عظمة جلاله كانهم لا يلتفتون الى ما سواه
ولا يرون الا الله واعترض بان الى ههنا ليست حرفا بل اسما
بمعنى النعمة واحد الالاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما فى
قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالموصول بالى ايضا
قد يجئ بمعنى الانتظار كما فى قول الشاعر وجوه ناظرات يوم
بدر الى الرحمن ياتى بالفلاح وقول شعب ينظرون الى بلال
كما نظر الظماء حيا الغمام وقوله كل الخلايق ينظرون سجاله نظر

هذا القمر لا تضامون فى رؤيته وقوله صلى الله عليه وسلم
فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل وقوله صـ
واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه اقول على الوقع
الحجج الى طلوع هلال ولو سلم فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى
الرؤية ولا ملزوما لها لا يضافه بما لا يتصف به الرؤية مثل السده
والازدراد والوصى والبحر والذل والخشوع ولتحققه مع انتفاء
الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره قال الله تعـ وتريهم ينظرون
اليك وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من
جعله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره
على رضـ وكثير من المفسرين وبالجملة فلا خفاء فى ان ما ذكرنا من الاحتمالات
يدفع الاحتجاج بالاية واجيب بان سوق الاية لبشارة المؤمنين
وبيان انهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور والاحسان بانتظارهم
النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موت
احمر فهو بالغم والحزن والعلو وضيق الصدر احرى وان كان
مع القطع بالحصول على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت
فى اللغة فلا خفاء فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند
تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير فى
القرن الاول والثانى بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول
بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات
ولم يدل عليه الاثبات لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة بالالات
لا يخفى واما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة واما
المجاز المشهور الى الحذف الذى لا يظهر فيه قرينة تعين المحذوف
وتمام الكلام فى الاشكالات الموردة من قبل المعتزلة على
الاحتجاج بالاية والتفصى عنها من قبل اهل الحق مذكور فى نهاية
العقول للامام لكن الانصاف انه لا يفيد القطع ولا ينفى
الاحتمال ومنه قوله تعـ كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
حعرسان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين وكان المؤمنين
غير محجوبين وهو معنى الرؤية المحجوبة والحمل على كونهم محجوبين

عن ثوابه

١٢٧

عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعـ للذين احسنوا
الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة
بالرؤية على ما ورد الخبر كما سيجئ وهو لا ينافى ما ذكره البعض من
~~ان البعض~~ ان الحسنى هى الجزاء المستحق والزيادة هى الفضل
فان قيل الرؤية اصل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها
بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد فى الحسنات
وفى اجزئه الاعمال الصالحات والنقص من السنة قوله عليه السلم
انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته ومنها
ما روى عن صهيب انه قال قرا رسول الله صلعم هذه الاية للذين
احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل
النار النار نادى منادى يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشهى ان
ننجزكموه قالوا ما هذا الموعود الم يثقل موازيننا وبيض وجوهنا
ويدخلنا الجنة ونجينا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها
قوله عليه ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه
ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنه واكرمهم على الله من
ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرا رسول الله صـ وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من رواية
من اعد الحديث الا انها احاد قال تمسك المخالف بوجوه يعنى
للمعتزلة سمعية عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها
وقوعها والعقلية اصولها ثلث الاولى شبهة المقابلة وهى
انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائى حقيقة كما فى الرؤية بالذات
او حكما كما فى الرؤية بالمراة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل
لان المرئى بالمراة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائى
حقيقة لا ما له الصورة كالوجه مثلا ويدعون فى لزوم المقابلة

الاولى ان يقول لكن ربنا كما ان الضرورة منعنا لا تفيد جزما قطعيا او بعضا اولى

الضرورة ويفرعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو
كان مرئيا لكان في جهة وجبرة حوع ولكان جوهرا او عرضا
لان المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان اما في
البدن او خارج البدن او فيهما ولكان في الجنة او خارج الجنة
او فيهما اذ لا تعقل الرؤية ان لم يكن فيه ولا خارجه لانتفاء المقابلة
ولكان المرئي اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون
متبعضا متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات
ولا فساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكان اما على
مسافة من الرائي فيكون في حيز وجهة او لا فيكون في العين
او متصلا بها ولكان رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا
تعين كل احد بتمامه فيكثر او لا بتمامه فيتجزى او منفصلا عنها
فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة
الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكان رؤيته اما مع
رؤية شيء آخر مما في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ان
رؤية الشيئين دفعة لا تعقل الا كذلك واما لا معها فيكون
ما هو في باطن الدارين مرئيا وما هو ظاهر عسى مرئي مع
شرايط الرؤية وحديث عليه شعاع احد المرئيين انما يصح في
الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية
نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة
فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع ولو سلم في الشاهد
فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية واما
بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو
المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرايط والكيفيات
المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او
الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهم اربابُ

الجهالات

ان الرؤية اما بالشعاع او الانطباع وكلاهما ظاهر الامتناع
والجواب متنازع فيه ولو سلم اللزوم ففي الشاهد خاصة اقول

الجهالات فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال العبد او كسب
من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا
المرئي بحاسة العين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات نعم
يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية
المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام عندنا بالعلم
الضروري **قال الثاني** الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشبح — الشبهه
من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما
في حق الباري ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته والجواب ان هذا
مما نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث
القوى ولو سلم فانما هو في الشاهد دون الغائب اما على
تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير
اتفاقهما فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة
قال الثالث الشبهة الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جازت
رؤيته لرآه كل الهيم الحاسة في الدنيا والآخرة فلزم ان يراه
الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع ع
وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات
وجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغايب سلامة الحاسة وكون
الشيء جايز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر
او اللطافة او القرب او البعد وحيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع
المناسب لضوء العين انما يشترط في الشاهد اعني رؤية الاجسام
والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها الا ان الله تعالى لم يخلق رؤيتها او
لتوقفها على شرط آخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان
اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس

على ذلك بالضرورى كما
العاديات ثم لو سلم الوجوب في
الشاهد فلعلها لا تجب في الغائب
لاختلافهما بالماهية او لاشتراطها
بزيادة قوة قد لا توجد
اقول

قطعي البطلان بل قطعي الصحة والشرطية المذكورة ليست لزوميه
بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم يجب الرؤية عند تحقق الشرايط
لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه
ثبوت الحال وعدم جزمه بانتفائها واللزوم ممنوع فان انتفائها
من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت ونحر
من الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها
وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به
مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرايطها لحصوله
من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الرؤية
عند تحقق الشرايط المذكورة في حق الشاهد لكن لا نم وجوبها
في الغايب عند تحقق الامرين لجواز ان يكون الرؤيتان مختلفتين
في الماهية فيختلفان في اللوازم او يكون رؤية الخالق مشروطة
بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لم يخلقها الله تعالى الا في الجنة في بعض
الاوقات ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان العين
اعني الدنيوية والاخروية لما كانا مثلين لزم تساويهما في الاحكام
واللوازم والشروط وان الشروط والموانع يجب ان تنحصر
فيما ذكرنا للدوران القطعي ولانه اذا قيل لنا ان هناك مربيا
آخر مقرونا بجميع ما ذكر من الشرايط وانتفاء الموانع الا انه لا نرى
لانتفاء شرط او تحقق مانع غير ذلك فنحن نقطع ببطلانه واحتج
الامام على بطلان انحصار الشرايط فيما ذكروه بوجهين احدهما
ومبناه على قاعدة المتكلمين اعني تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى
انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذاك الا لرؤية بعض
اجزايه دون البعض مع استواء الكل في الشرايط المذكوره
ولولا اختصاص البعض بشروط وارتفاع مانع لما كان كذلك
وثانيهما انا نرى ذرات الهبا عند اجتماعها ولا نراها عند

منهما

١٢٧

قوله تعالى لا تدركه الابصار فان ادراك البصر هو الرؤية او
لازمها وقد نفي على سبيل العموم بنفي الاسناد الى الكل
ثم سوق الكلام للتمدح بذلك فيكون نقيضه نقيصة فيمتنع

قلنا لو سلم فعموم في الاشخاص والاوقات فادراك البصر رؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والطباع الشيء بالعين لما في اللفظ من معنى النيل والوصول اخذا من ادركت فلانا اذا لحقته فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية ولا لكونها نقصا ليمتنع اقول

تعرفها مع حصول الشرايط المذكورة في الحالتين فعلمنا اختصاصها
حالة التعرف بانتفاء شرط او وجود مانع لا يقال بل ذلك لانتفاء
شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول فح يكون رؤية كل
ذره مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب بان اجزاء
الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض منها
يقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني
بانه دور معية لا تقدم قال الرابع هذه هي الشبهة السمعية
واقواها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما
ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر اسنادا الى
الالة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او
تلازمهما بشهادة النقل عن ايمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال
والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي الآخر مثل ادركت القمر
ببصري وما رايته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد
والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول
وايمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء
فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو يراه المؤمنون
في الجنة لزم كذبه وهو مح لا يقال اذا كان الجمع للعموم فدخول
النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى
السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى
السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل بانه لا يراه
كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل
لسلب العموم مثل ما قام العبيد كلهم ولم اجد الدراهم كلها
كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما
للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك صرح كلمة
كل مثل لا يفلح كل احد ولا اقبل كل درهم ومثل والله لا يحب

كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه اذا اعتبرت
النسبة الى الكل ولا ثم نفيت فهو لسلب العموم وان اعتبر النفي
اولا ثم نسب الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى
ان الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد وقد يكون
لتقييد النفي مثل ما ضربته تاديبا اي بل اهانة تسلب للتعليل
والعمل للفعل وما ضربته اكراما له اي تركت ضربه للاكرام تعليل
للسلب والعمل للنفي وما جائني راكبا اي بل ماشيا نفي للكيفية
وما حج مستطيعا اي ترك الحج الاستطاعة تكسف للنفي وعلى
هذا الاصل يبتني ان النكرة في سياق النفي انما تعم اذا تعلقت
بالفعل مثل ما جاء رجل لا بالنفي مثل قولنا الامي من لا يحسن
الفاتحة حرفا وان اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول
يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه
ومجازا اذا قصد اسناد النفي مثل ما نام ليلي وما صام نهاري
وما ربحت تجارته يعني سهر وافطر وخسرت وكذا ما ليلي
بنايم وان كان ظاهره على نفي الاسناد لان المعنى ليلي ساهر
وان متعلق النهي قد يكون قيدا للمنهي ~~اي لطلب الترك~~ مثل
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيدا للنهي اي طلب
الترك مثل لا تكفر لتدخل الجنة مثل وان وما هم بمؤمنين
لتاكيد النفي لا للنفي التاكيد وما انا ضربت لاختصاص النفي
لا للنفي الاختصاص وا غير الله اعبد لاختصاص الانكار
دون العكس واذا تحققت فالاثبات ايضا كذلك حتى ان
الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون
الاخبار به والاعلام كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وان
متعلق الامر كما يكون قيدا للمطلوب فقد يكون قيدا للطلب
مثل صل لانها فريضة وزك لانك غني وهذا اصل كثير الشعب

عزيز

عزيز الفوايد يجب التنبه له والمحافظة عليه ولم يبينه القوم على
ما ينبغي فلذا اشرنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف
باللام في النفي لعموم السلب هو الشايع في الاستعمال حتى
لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللايق بهذا
المقام على ما لا يخفى وثانيهما اي ثاني وجهي التمسك بالاية ان نفي
ادراكه بالبصر وارد مورد التمدح مدرج في اثبات المدح فيكون
نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال
فدل هذا الوجه على نفي الجواز والجواب اولا انه لو سلم عموم الابصار
وكون الكلام لعموم السلب لكن لا نم عمومه في الاحوال والاوقات
ليحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه بان
هذا تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول
ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات
واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول لحدوثها والرؤية من هذا
القبيل فقد يخلقها الله في العين وقد لا يخلق ثم لو سلم عموم
الاوقات فغايته الظهور والرجحان ومثله انما يعتبر في العمليات
دون العلميات وثانيا انا لا نم ان الادراك بالبصر هو الرؤية
او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه
الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذا
من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري
لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته فيكون اخص
من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من
نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدل الخصم
بان قولنا ادركت القمر ببصري وما رايته تناقض انما يفيد
ما ذكرنا لا ما ذكروا ونقلهم عن ائمة اللغة افتراء فان ادراك
الحواس مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة

عرفيه فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة فان قيل فاذا كان
الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل فى حق البارى تعم لم يكن
لقوله لا يدركه الابصار فايده ولا لقوله وهو يدرك الابصار جهة
قلنا اما فايدته فالتمدح بتنزهه عن سمات الحدوث والنقصان
من الحدود والنهايات واما ادراكه الابصار فعبارة عن رؤيته
اياها وعلمه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وبالجملة المنفى ادراك
الابصار ولا نزاع فيه والمتنازع ادراك المبصرين ولا دلالة على
نفيه وهذا ينسب الى الاشعرى وضعفه ظاهر لما اشرنا اليه
ولما ان جميع الاشياء كذلك اذ المرئيات منها انما يدركها المبصرون
لا الابصار فلا تمدح فى ذلك بل لا فايدة اصلا اللهم الا ان يراد
ان ادراك الابصار هو الرؤية بالخارجة على طريق المواجهة و
الانطباع فيكون نفيه تمدحا بالتنزه البارى تعم عن الجهة ولا
يستلزم نفى الرؤية بالمعنى المتنازع قال بل ربما يلزم جوازها
اشارة الى استدلال الاصحاب بالاية على جواز الرؤية وتقريره
الظاهر بين منهم ان التمدح بنفى الرؤية يستدعى جوازها
ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء لا لامتناعها كالمعدوم
حيث لا يرى ولا مدح له فى ذلك واعترض بان ذلك لعراه عما
هو اصل المدايح والكمالات اعنى الوجود واما الموجود فيتمدح
بنفى الرؤية التى هى من صفات الخلق وسمات النقص وان
لم يجز رؤيته واجيب بانه لا يمدح فى ذلك ايضا لان كثيرا من
الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروايح و
غيرها واعترض بان هذا لا يستقيم على اصلكم حيث جعلتم
متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رويته كل موجود و
اجيب بان تلك الاعراض وان كانت جايزة الرؤية الا انها
مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفى رويتها

ليكون نفى ادراك البصر مدحا كما فى التعزز بحجاب الكبرياء لا كالمعدوم وامرا كالاصوات والروايح اقول

مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله وادرج
تمدحه بنفى الرؤية فى اثناء الكلام بنفى سمات الحدوث والزوال
ويشتمل على اثبات العظمة والجلال اعنى قوله تعم بديع السموات
والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية
لتصلح نفيها تمدحا وصار الحاصل ان نفى الرؤية عن الموجود الجايز
الرؤية الخالى عن سمات النقص بل المقرون بصفات الكمال
تمدح له فاعترض بانه يجب ان لا يزول فلا يرى فى الاخرة لان
زوال ما به التمدح نقص واجيب بان ذلك انما هو فيما يرجع
الى الذات وصفاته والتمدح بنفى الرؤية راجع الى صفات
الفعل لان الرؤية بخلق الله تعم ونفيها بخلق ضدها و
الافعال حادثة يجوز زوالها وزوال المدايح الراجعة اليها
اذ لا يحصل بذلك نقص فى القديم ولا نقص فى الذات ولما
لم يستقم هذا على راى القايلين بعدم التكوين ومغايرته
للمكون ولم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه
لا مدح للشى فى ان لا يخلق الله تعم فى اعين الناس رؤيته
بل ضدها لان كل مادث ودنى لا يرى اذا لم يخلق الله رؤيته
فى الابصار اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب
المرئى والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على
تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث وسمات النقص
اذ لا تمدح بنفى الادراك فيما يمتنع رؤيته التى هى سبب الادراك
كالمعدوم ولا فيما يصح لكن عرف حدوثه ونقصه كالاصوات
والروايح والطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان
يكون كل من قوله تعم لا يدركه الابصار وقوله وهو يدرك
الابصار تمدحا على حدة لا ان يكون المجموع تمدحا واحدا
فليتامل قال الخامس هذه ماسة الشبه السمعية وتقريرها

قوله تعم لن ترانى ولن للتابيد والتاكيد بالاجماع فى المستقبل وحيث لا يراه موسى لا يراه غيره قلنا التابيد لم يثبت عن الثقاة والتاكيد لا يقتضى عموم الاوقات اقول هذه

قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه الاية سيقت لنفي التكلم رأسا ونزلت حين قالوا للنبي صلعم الا تكلم الله وتنظر اليه كموسى

ان الله تعالى خاطب موسى عند سوال الرويه بقوله لن تراني وكلمة
لن للنفي في المستقبل على سبيل التأبيد فيكون نصا في ان
موسى عليه لا يراه في الجنة او على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا
في ذلك لان الاصل في سنة عموم الاوقات واذا لم يره موسى
علم لم يره غيره اجماعا والجواب ان يكون الكلمة للتابيد لم يثبت
ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتاكيد وان ثبت بحيث
لا يمنع الاحتمال لكن لا نم دلالة الكلام على عموم الاوقات لا نصا
ولا ظاهرا ولو سلم الظهور فلا عبرة به في العمليات سيما في ظهور
في هذه الخلاف وهو وقوعه جوابا لسوال الروية في الدنيا على
انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الروية في الدنيا توفيقا
بين الادلة قال السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء سيقت
الاية لنفي ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله تعالى فكيف في غير
تلك الحالة ونزلت حين قالوا لمحمد عليه الا تكلم الله وتنظر اليه
كما كلم موسى ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى وسكت والمعنى
ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة في المنام والالهام
او صوتا من وراء حجاب كما كان لموسى عليه او على لسان ملك
كما هو الشايع الكثير من حال الانبياء والجواب منع ذلك بل
انما سيقت الاية لبيان انواع تكلم الله البشر والتكلم وحيا اعم
من ان يكون مع الروية وبدونها بل ينبغي ان يحمل على حالة
الروية ليصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفا عليه قسما له
اذ لا معنى له سوى كونه بدون الروية مثلا بحال من احتجب
بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الروية ونزولها في ذلك
فيحمل على الروية في الدنيا جمعا بين الادلة وجريا على موجب
العربية اعني سبب النزول وقوله وحيا نصب على المصدر

ومن

[Right margin, red:] ... نفي التكلم ... في حالة الروية ... لو كان في الوحي نفي الروية لما صح عطف ... او من وراء حجاب ... اذ لا معنى له سوى عدم الروية ...

انه تعالى لم يذكر سوال الروية الا وقد استعظم واستنكره حتى سماه ظلما وعتوا وقال الذين لا يرجون لقاءنا الاية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك الاية يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء

ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما من وراء حجاب
او يرسل عطف على وحيا باضمار ان والارسال نوع من
الكلام ويجوز ان يكون الثلثة في موضع الحال قال السابع
تقريره ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سوال الرويه استعظمه
استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا
كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة
او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله
واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسالك اهل الكتاب ان
تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو كان جائز
روييته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على
ما شعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرويه ولهذا عوتبوا
على طلب انزال الملايكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات
وفاقا ولو سلم فلطلبهم الروية في الدنيا وعلى طريق الجهة
والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله
تعالى حكاية عن موسى تبت اليك وانا اول المومنين معناه
التوبة عن الجراة والاقدام على السوال بدون الاذن او عن
طلب الروية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى
في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من
وقوع الروية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد
روي انه سئل عليه هل رايت ربك فقال رايته بفوادي
واما الروية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف
قال ثامنا اختلف القائلون بروية الله تعالى في انه هل يصح روية
صفاته فقال الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة روية

[Left margin, red:] قلنا لتعنتهم وعنادهم ... ولهذا استعظم انزال الملائكة والكتاب مع امكانه ...

في العلم بحقيقته تعالى كثير من المحققين على انه غير حاصل
للبشر لان ما يُعلم منه وجودٌ وصفاتٌ وسلوبٌ و
اضافات والعلم بذاته تمنع الشركة والمعلوم منه لا يمنعها

ولهذا افتقر في بيان التوحيد الى الدليل

كل موجود الا انه دليل على الوقوع وكذا ادراكه بساير الحواس
اذا عللناه بالوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس
هو العلم بالمحسوس لكن لا نزاع في امتناع كونه مسموما مذوقا
ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام في ادراكه
بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه
كما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك لصحة قولنا
شممت التفاح و ذقته ولمسته فما ادركت رايحته وطعمه و
كيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق
واللمس لا يستلزمها بل يمكن ان يحصل بدونها ويتعلق بغير
الاجسام والاعراض وان لم يقم دليل على الوقوع لكنك جرى
مجال دليل الوجود وجريانه في ساير الحواس والاولى الاكتفاء
بالرؤية **قال البحث الثاني** اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى

احلعوا ان العلم بحقيقة الله تعالى للبشر [illegible] فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين

للبشر اي في معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير
من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم
الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين
احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب والاضافات
والاحسن ان يقال هو الوجود بمعنى انه كاين في الخارج و
الصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب
بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه
ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما وظاهر
ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا يقال الموجود عين
الذات عند كثير من المحققين والعلم به علم بها لانا نقول قد
اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود
ليس بمعدوم لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام
في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمنع

تصوره

١٢١

تصوره الشركة فيه ولا شيء مما يعلم منه كذلك ولهذا افتقر
في بيان التوحيد اي نفي الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم
منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كلي يمتنع
كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص
الذي يصدق عليه انه واجب ويرد على الوجهين انا لا نم ان
معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد
البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم
منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور
الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا
ايضا كلي اذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض
محالا نعم يتوجه ان يقال الكلام في حقيقة الواجب لا في
هويته ولهذا يرى القائلين بامتناع المعلومية يجعلون
امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركب فيه وان
الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان الشخصي لا يعرف بالحد والرسم
والقايلين بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى
كونه ذاتا واجب الوجود يجب كونه قادرا عالما حيا سميعا
بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اخرج المسامحة من
المعتزلة فقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت
وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة الماهية وينسب
القول بها الى ضرار حيث قال ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا
هو ولو يرى لرى عليها وفي قدرة الله تعالى ان يخلق في
الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك الماهية والخاصة
وحين روى ذلك عن ابي حنيفة نعم انكر اصحابه هذه
الرواية اشد انكار وذلك لان الماهية عبارة عن المجانسة
حيث يقال ما هو بمعنى اي جنس هو من اجناس

الاشياء والله تعم منزه عن الجنس لان كل ذى جنس مماثل بجنسه
ولما تحته من الانواع والافراد فالقول به تشبيه وفسره بعضهم
بانه يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر ونحن نعلمه بدليل
وخبر ومن يعلم الشئ بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من لا
يشاهد وليس هناك شئ هو الماهية ليلزم التشبيه وكان
اصحابنا يعدلون عن لفظ الماهية الى لفظ الخاصية كما قال
القاضى ان خاصيته غير معلومة لنا الآن وهل يعلم بعد
رويته فى الجنة فيه تردد احترازا عن التشبيه قال ثم هو
كاف اشارة جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقته
تحقيقا بانا نحكم عليه بكثير من الصفات والتنزيهات والا
فتال والحكم على الشئ يستدعى تصوره من حيث احد يحكموا
عليه وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة
والزاما بان قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها
معلومة والا لم يصح الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة او
ليست بمعلومة وانا ما كان يثبت المط وتقرير الجواب انها
معلومة بحسب هذا المفهوم اعنى كونها حقيقة الواجب
وهذا ايضا من العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم
الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات
قال واما الجواز تمسكت الفلاسفة فى امتناع العلم بحقيقته
بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم فى
النفس اى ماهية الكلية المنتزعة من الموجود العينى بحذف
المشخصات بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشئ وليس
للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على ما يقرر فى
موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك الصور
الموجودة فى الاذهان فيصير كثيرا او يبطل التوحيد واجيب

في صحة الحكم عليه اولا

١٣٢

المبحث الاول فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وانما
للعبد الكسب والمعتزلة بقدرة العبد وحده والحكماء ايجابا
والاستاذ بهما على ان يتعلقا جميعا به والقاضى على ان

بانا لا نم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب
ولا علم الواجب ولو سلم فالمنافى للتوحيد تعدد افراد الواجب
لا الصور الماخوذة منه والمخل بالشخصية امكان فرض صدق
المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العينى على الصور وثانيها
ان تصور الشئ اما ان يحصل بالبديهة وهو منتف فى الواجب
وفاقا واما بالحد وهو ان يكون للمركب من الجنس والفصل
والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة
والكلام فيه واجيب بانا لا نم انحصار طريق التصور فى ذلك
بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله تعالى العلم الضرورى بالكسبيات
او بضرورة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقة البدن
كساير المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة
لكن قد يفضى اليه كما سبق قال الفصل الخامس فى افعاله
وفيه مباحث اولها فى خلق افعال العباد بمعنى انه هل من
جملة افعال الله تعم خلق الافعال الاختيارية التى للعباد بل
لساير الاحياء مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القايم
والقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان
كان الفعل مخلوقا لله تعم فان الفعل انما يسند حقيقة الى من
قام به لا الى من اوجده الا ترى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان
البياض بخلق الله تعم وايجاده ولا عجب فى خفاء هذا المعنى
على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق فى
الاسواق وانما العجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى
سودوا به الصحايف والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما
ورد فى الكتاب والسنة من اسناد الفعل الى العباد لا يثبت
المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا له وتحرير
المبحث على ما فى المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة

التقسيم وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاد
بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي على
ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية
وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تع في العبد ولا نزاع للمعتزلة في
ان قدرة العبد مخلوقة لله تع وشاع في كلامهم ان خالق القوى
والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار
اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء
مجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة العبد وهي
بالفعل وذكر الامام الرازي وسعد بعض المعتزلة ان العبد عندهم
موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على
سبيل الايجاب بمعنى ان الله تع يوجب للعبد القدرة و
الارادة ثم هما توجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة
انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة
فليس الا الوجوب وانه ينافي الاختيار ولهذا صرح المحقق في
قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ايجاد
القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء
بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم
والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد
واقع بقدرته وارادته ايجابا كما هو راي الحكماء وهذا خلاف
ما صرح به الامام فيما وقع الينا من كتبه قال في الارشاد اتفق
ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله
ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تع من
غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق وان
تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تاثيرها فيه كالعلم بالمعلوم و
الارادة بفعل الغير والقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا

واتفقت

واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزيغ على ان العباد موجدون
لافعالهم مخترعون لها بقدرهم ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون
من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق
الا الله وتجرا المتاخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا
كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في
الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة للفعل
غير مؤثرة فيه واما الاستاد فان اراد ان قدرة العبد غير
مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله صارت مستقلة
بالتاثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق
وان اراد كلا من القدرتين مستقلة بالتاثير فباطل لما سبق
وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات
الجمادات لا يتعلق بها قدرتها لا ايجادا ولا كسبا وذلك لما
نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة الماشي
فبقي الكلام بين الكسبية والقدرية لكن لا بد اولا من بيان
معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل
بانا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تع ولا تاثير الا للقدرة
القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد يتعلق ببعض افعاله
كالصعود دون البعض كالسقوط فنسمي اثر تعلق القدرة
الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقته وقال الامام الرازي
هي صفة تحصل بقدرة العبد لفعل الحاصل بقدرة الله تع و
ان الصلوة والعمل مثلا كلاهما حركة وتمايزان يكون احدهما
طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل
الحركة بقدرة الله تع وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي
المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما يقال ان اصل الحركة
بقدرة الله وتعينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر

وقيل الفعل الذى يخلقه الله فى العبد ويخلق معه قدرة للعبد
متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة
وقيل ان للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات فقط
كتعيين احد طرفى الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود
امر حقيقى فالامر الاضافى الذى يجب من العبد ولا يجب عنده
وجود الاثر هو الكسب وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور
بلا صحة انفراد القادر به وما يقع لا فى محل قدرته بخلاف الخلق
فانه مما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية وما يقع لا فى محل
قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث
هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا
لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا
او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف
خلق القبيح فانه لا ينافى المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل
عليهما وتلخيص الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو
انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله
بالدليل وجب الاقتصاد فى الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة
الله تع اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر
عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور
ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تع فى الازل متعلقة
بالعالم من غير اختراع ثم يتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من
التعلق فحركة العبد باعتبار نسبها الى قدرته يسمى كسبا له وباعتبار
نسبها الى قدرة الله خلقا فهو خلق للرب ووصف للعبد وكسب
له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له قال
لنا عقليات وسمعيات استدل على كون فعل العبد واقعا
بقدرة الله تع بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه

العقليات

العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تع لما مر
فى بحث الصفات ففعل العبد مقدور لله فلو كان مقدورا
للعبد ايضا على وجه التاثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على
اثر واحد وقد بين امتناعه فى بحث العلل فان قيل اللازم
من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله
تحت قدرته وجواز تاثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته
لا بمعنى انه واقع بها ليلزم المح قلنا جواز وقوعه بها مع وقوعه
بقدرة العبد يستلزم جواز المح وهو مح وفيه نظر ومن
تلفيقات الامام فى بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تع
ان الامكان محوج الى السبب ولا يجوز ان يكون محوجا الى
سبب لا بعينه لان غير المعين لا تحقق له وما لا تحقق له لا يصلح
سببا لوجود شئ فتعين ان يكون محوجا الى سبب معين
ثم الامكان امر واحد فى جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل
واجبا فيكون الكل بايجاده وقد ثبت انه مختار لا موجب
فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفى بيان كون كل مقدور
لله تع واقعا بقدرته وحده انه لو لم يقع بقدرة الله تع وحده
فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فيلزم ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة
الله تع اقوى واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع
المستقلين واما ان لا يقع بشئ منهما وهو ايضا باطل
لان التقدير وقوعه فى الجملة ولان التخلف عن المقتضى
لا يكون الا لمانع وما ذاك الا الوقوع بالقدرة الثانية فلا
الوقوع بها الا اذا وقع بهما وهو مح وايضا لو وقع بقدرة
الغير لما بقى لله تع قدرة على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود
فيلزم كون العبد معجزا للرب وهو مح بخلاف ما اذا وقع وحده

لو كان عالماً بتفاصيله وبطلان اللازم يظهر في النائم
والماشي والناطق والكاتب اقول ارباب ...

الله تعالى بقدرته فانه يكون تقرير القدرة لا بجبرا قال الثاني الوجه
الثاني من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان
عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد و
الانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار
من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم
به ولظهور هذه الملازمة تمسك الخلق بدون العلم كقوله تعالى
الا يعلم من خلق ويستدل بنفاء عليه العالم على عالمية الفاعل
واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان البهائم يصدر عنها افعال
اختيارية لا شعور لها بتفاصيل كمياتها وكيفياتها ومنها ان
الماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من
غير شعور له بتفاصيل الاجزاء والاحياز التي بين المبدا والمنتهى
ولا بالآنات التي منها يتالف ذلك الزمان ولا بالسكنات التي
يتخللها يكون تلك الحركة ابطاء من حركة الفلك او بالحد الذي
لها من وصف السرعة والبطوء ومنها ان الناطق ياتي بحروف
مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي
هي الاتها ولا بالهيات والاوضاع التي يكون لتلك الاعضاء عند
الاتيان بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف و
الكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء
والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات
والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها تاتي تلك
الصور والنقوش قال الثالث لو كان فعل العبد بقدرته
واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك من الفعل
لزم الجبر وبطل الاختيار لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترك
باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف على مرجح
او لا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح ويسد

باب

١٤٨

باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض
الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح
من العبد ينقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو
محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء
او بالاخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد
بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجوز وقوعه مع التساوي
فكيف مع المرجوحيه ولان وجود الممكن ما لم ينته رجحانه
الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد
الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واسناد الفعل الى قدرته
واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله
وللمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في
مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب وذلك لانا لا نعلم بالضرورة
ان لنا مكنة واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك
تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري فيلزم ان يكون موجبا
لا مختارا وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان
حاصلا في الازل لزم قدم العالم وصدوره عن الباري
بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف
عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا ينقل الكلام الى حدوث
الامر الذي لا بد منه ويتسلسل بل ينتهي الى امر ازلي
يلزم معه الاثر ويعود المحذور وثالثها ان يرجح المختار ترجح
احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان
لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير
احتياج الى مرجح وانما المحال الترجح بلا مرجح ورابعها ان
المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص
الداعي ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من

بان مراده تعالى الوقوع واللاوقوع فرد بتجويز ان لا يريد احدهما
وان يقع خلاف مراده الخامس لو كان فعله بقدرته فاذا اراد
تحريك جسم واراد الله تسكينه فاما ان يتفق المرادان في

لايتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار
غاية الامر انه يكون بايجاده لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار
التام كما هو مذهب المعتزلة وقد اشرنا الى ان القصد من
بعض الادلة الى الالزام دون الاتمام نعم يرد نقض الدليل
بفعل البارى لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره
ويمكن دفعه بان الاختيارى ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند
ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق فى فعل البارى لان ارادته
قديمة متعلقة فى الازل بانه يقع فى وقته وجاز ان يتعلق
بتركه وليس ح سابقة علم ليتحقق الوجوب والامتناع اذ لا
قبل للازل والحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا يحذور
بخلاف ارادة العبد وتقرير الامام فى المطالب العاليه هو
انه لما وجب فى الازل وقوع الفعل او لاوقوعه فى وقته لزم ان
يكون لهذا الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث
لا يصلح سببا للازلى بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع
للمعلوم لا مستتبع بل القدرة والارادة اذ بهما التاثير فثبت
ان المؤثر فى فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بتوسط
وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا لكن النقض مندفع
عنه قال واما التمسك كما استدل على وجوب الفعل او
الترك بتعلق العلم فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل
العبد اما ان يريد الله وقوعه فيجب او لاوقوعه فيمتنع فلا
يكون باختيار العبد وردا ولا يمنع الحصر لجواز ان لا يتعلق
ارادة الله تعالى بشئ من طرفى الفعل والترك وثانيا بمنع
وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب
عندهم كما سيجئ قال الخامس لو كان العبد مستقلا بايجاد
فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم فى وقت واراد الله تعالى

الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان كلامنا
فى حصول المشيئة والداعية الذى يجب معه الفعل والترك
ولا خفاء فى انه ليس عينا واختياريا واليه الاشارة بقوله تعالى
وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله ولهذا
ذهب المحققون الى ان المآل هو الجبر وان كان فى الحال الاختيار
وان الانسان مضطر فى صورة مختار وعن الثانى بان للبارى
اراده قديمة متعلقة فى الازل بان يحدث الفعل فى وقته فلا
يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل والانتهاء الى ما ليس باختياره
بخلاف ارادة العبد فانها حادثة يحدث تعلقها بالافعال شيئا
فشيئا ويحتاج الى دواعى مخصوصة متجددة من عند الله من
غير اختيار للعبد فيها وعن الثالث بانه الزام على المعتزلة
القايلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى لا القائلين بانه
يجوز للقادر ترجيح المساوى بل المرجوح فان الهارب يتمكن من
سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للاخر او اصعب منه
وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يتصور الا بداعية لا يكون بمشية
العبد بل بمحض خلق الله وح يجب الفعل ولا يتمكن العبد
من تركه ولا يعنى بالانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه
يظهر الجواب عن الرابع قال الرابع قد ثبت ان الله تعالى عالم
بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل فكل
ما علم الله انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم الله انه لا يقع يمتنع
وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا فى نفسه وبالنظر
الى ذاته ولا شئ من الواجب والممتنع باقيا فى مكنة العبد
بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز ان يعلم
الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا
عن مكنته قلنا فيجب ان يقع البتة بقدرته واختياره بحيث

لايتمكن

وقد يستدل بانه لو قدر على فعله لقدر على اعادته وعلى مثله وعلى خلق الجسم اذ لا مصحح سوى الحدوث والامكان ولكان فعله لخلق الايمان احسن من فعل الباري لخلق الشيطان

مكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير ان الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضى لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة والشدة ودفعه الامام بان المقدور لا يقبل التجزي ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا لذلك بل يلزم تساوي القدرتين في القوة غاية الامر ان احديهما يكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر قال وقد يستدل للمتقدمين على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى دون قدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله تعالى على الاعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل احتجاجا على منكري الاعادة بالنشأة الاولى والاعتراض بمنع امكان اعادة المعدوم مستندا بانه يجوز ان يكون خصوصية البدء شرطا او خصوصية العود مانعا او بمنع عدم قدرة العبد على الاعادة ليس بشيء لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن

مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبر والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان والحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت في شيء منها باعتراف الخصم ولا يرد النقض بالقدرة الاكتسابية لانها انما يتعلق بالذوات واحوالها وهي مختلفة ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام والاعراض والشياطين وكثيرا من المؤذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل القدرة على الايمان احسن واصلح من الايمان لتوقفه عليها وهي بخلق الله تعالى قلنا فيلزم ان يكون القدرة على الشر والتمكين منه شرا من الكفر وما يقع منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك لا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقرير والتثبيت لانه عائد الى الحصول في الزمان الثاني وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعم الايمان نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل فيه واما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشيء آخر فان قيل لو استحق بخلق الايمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شانه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لا الذم بخلق القبائح وازال النعم لانه المالك قبله الامر كله لا يقبح منه خلق القبيح فان

قيل عندكم الايمان مخلوق الله تعم وعندهم مخلوق العبد
وقد ذكر في بعض الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر
فما وجهه قلنا وجهه ما اشار اليه ابو المعين النسفي رحمه الله
من ان الايمان ليس كله من الله الى العبد على ما هو الجبر ولا من
العبد الى الله على ما هو القدر بل من الله التعريف والتوفيق
والهداية والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق
ومن العبد المعرفة والقصد والاهتدا والقبول وهي مخلوقة
هذا والاوجه ان يمحى من الكتاب ويثبت ما هو الصواب
ثم لا يخفى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف فالاولى
التمسك بالكتاب والسنة واجماع اهل الحق من الامة لا بمعنى
اثباته في نفسه بمحض الاجماع ليرد ان الحقايق العقلية مثل
حدوث العالم وقدم الصانع لا يثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم
عليه يدل على ان لهم قاطعا فيه وان لم يعرفه على التفصيل قال
واما السمعيات فكثيرة فان قيل التمسك بالكتاب والسنة
يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعم وكلام الرسول صم
ودلالة المعجزة وهذا لا ياتي مع القول بانه خالق لكل شيء حتى
الشرور والقبايح وانه لا يقبح منه التلبس والتدليس والكذب
واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في و
جوب صدق كلامه وثبوت النبوات ودلالة المعجزات
قلنا العلم بانتفاء تلك القوادح وان كانت ممكنة في نفسها
من العاديات الملحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج
انما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة المتمسكين
بها في نفي كونه تعم خالقا للشرور والقبايح وافعال العباد
فلو توقف حجيتها على ذلك كان دورا قال ومنها ما ورد في
معرض التمدح جعل الادلة السمعية على هذا المطلوب
بانه الخالق وحده كقوله تعالى خالق كل شيء وخلق كل شيء
انا كل شيء خلقناه بقدر الى آخره

انواعا

انواعا باعتبار خصوصيات يكون للبعض منها دون البعض مثل
الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل
والفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق قوله تعم لا اله الا
هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح
الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان
عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج
القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل
اكرمت كل من دخل الدار ويكون بمنزلة الاستثناء فلا يخل
بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله تعم ام
جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله
خالق كل شيء وهو الواحد القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل
كخلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر فقد خلق كل احد مثل
خلقه في الجملة وقوله تعم ولم يكن له شريك في الملك وخلق
كل شيء فقدره تقديرا تمسكا بالعموم وبان قوله وخلق كل شيء
ازالة لما يتوهم من ان العبيد وان لم يكونوا شركا له في الملك
على الاطلاق لكنهم يخلقون بعض الاشياء والا لكان ذكره
بعد نفي الشريك مستدركا قطعا وقوله تعم انا كل شيء خلقناه
بقدر اي خلقنا كل موجود من الممكنات بتقدير وقصد
او على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ولافادة هذا
المعنى كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم ان خلقنا صفة
وبقدر خبر والمعنى ان كل شيء خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان
كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلقه فليس
بقدر وبما اشرنا اليه من كون الشيء اسما للموجود او مقيدا
به اندفع ما قيل انه لا بد من تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير
النصب ايضا لانه لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع

اما على المصدرية المستغنية فظاهر واما على الموصولية
فلشمولها الافعال التي يكسبها العبد من الحركات والسكنات
والاوضاع والهيئات كما في قوله تعالى وعملوا الصالحات
اسم الشيء عليه وح لا يبقى فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقنا
خبرا او صفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان
الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة قال ومنها
قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اما اذا كانت مصدرية على
ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن الحذف والاضمار فالامر
ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على
حذف الضمير اى وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون
ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام فلان
كلمة ما عامة بيننا وله ما يعملونها من الاوضاع والحركات و
المعاصي والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد
المختلف في كونها بخلق العبد او خلق الرب هو ما يقع
بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل
والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل
بالمصدر لا نفس الايقاع الذي هو من اعتبارات العقلية
الا ترى الى مثل يقيمون الصلوة يفعلون الزكوة يعملون
الصالحات والسيآت وهذه النكتة مما غفل عنها الجمهور
فبالغوا في نفي كون ما موصولة حتى صرح الامام بان مثل
ما تنحتون وما يأفكون في قوله تعالى فاذا هي تلقف ما يأفكون
مجاز دفعا للاشتراك واما اعتراضهم بان الآية حجة عليكم لا لكم
حيث اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين فجهل
بالمتنازع قال ومنها نحو قوله تعالى هو الله الخالق هذه آيات
صرح فيها بلفظ الخلق الا ان في دلالتها على المطلوب نوع
احتمال وخفاء فلذا جعلها نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما
يفيد حصر الخالقية في الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير
الشان او ضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر

يعملون السيئات اذ فيها النزاع لا في الافعال ... اقول ...

واسرّوا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق هل من خالق غير الله والذين يدعون من دون الله

لا يخلقون شيئا ... ماذا خلقوا ... من دون الله

الامام

الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة
بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان
هذا المعين ليس الا هذا المعين ولزم ان يكون عايدا الى الوصف
على معنى انه الخالق لا غيره وفيه ضعف لا يخفى على العارف
باساليب الكلام وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه
عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتجاج على علمه تعالى
بما في القلوب من الدواعي والصوارف والعقايد والخواطر
بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم لثبوت
ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان
كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه
ولهذا استدل بالاية على نفي كون العبد خالقا لافعاله على
طريق نفي الملزوم اعني خلقه لافعاله بنفي اللازم اعني علمه
بتفاصيلها لكن كون ذوات الصدور من قبيل الافعال
الاختيارية التي فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الاية على كون
العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق
هو اللطيف الخبير فليتامل وقوله تعالى هل من خالق غير الله
يرزقكم من السماء لا نفي خالق سوى الله على الاطلاق بل موصوف
بكونه رازقا من السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام
بان ملايكة السماء الساعين في انزال الامطار رازقون لنا
بمعنى التمكين من الانتفاع بانواع النبات والثمار كما يقال
رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم لوجد
خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى و
الذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا يعنى الاولياء والمسيح
والملئكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعوهم الكفار فيجب
ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فاروني

ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق
شيئا والا لكان للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات
والاوضاع والهيات المحسوسة ان اريد بالاراءة الابصار وان
اريد الاعلام فجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكنه مبنى على وجهين
على ان لا يكون الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن
هذا القبيل قوله تع الا له الخلق والامر خلق لكم ما في الارض
جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا
الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى فان قيل على الوجوه نحن
نجعل العبد موجدا لافعاله لا خالقا لان الخلق هو الايجاد
على وجه التقدير العادى عن الخلل وعلى الوجه الذى يقدره
دايما والعبد ربما يقع على وجه الخلل وعلى خلاف ما قدره
قلنا ليس الخلق الا ايجادا على وجه التقدير اى الايقاع على
قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان هو
موجدا له لكان خالقا قال ومنها نحو قوله تعم حكاية ربنا
واجعلنا مسلمين لك فان جعل المتعدى الى مفعولين
يكون بمعنى التصيير اى تحصيل صفة مكان صفة فاذا وقع
مفعوله الثانى من افعال العباد افادنا انها بجعل الله تعم و
خلقه والمعتزلة يجعلون امثال هذا مجازا عن التوفيق
ومنح الالطاف او الخذلان ومنعها او التمكين والاقدار و
نحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لهذه التاويلات
عند المنصف قال ومنها مثل فعال لما يريد هذه آيات
يدل على ان الله تعم يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيته و
هى متعلقة بالايمان وساير الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون
فاعلها اى موجدها هو الله تعم وحمل الكلام على انه يفعل
ما يريد فعله عدول عن الظاهر قال ومنها كل من
عند الله وما بكم من نعمة فمن الله انما قولنا لشئ اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك
هو الذى يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك

ربنا واجعلنا مسلمين لك [illegible] رب اجعلني مقيم الصلوة [illegible]

يفعل ما يريد
يفعل ما يشاء
اول

اول

١٤٠

عند الله هذه آيات مختلفة الاساليب فى افادة المطلوب الظاهر
من قوله تعم ان يصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان
تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان
جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصى وغيرها
بخلق الله تعم ومشيته لان منشا الاحتياج اعنى الامكان او
الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينبغى ان يخفى على العاقل
فما لهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك ما
اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن
نفسك واردا على سبيل الانكار اى كيف يكون هذه التفرقة
او محمولا على مجرد السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين
ومن قوله تعم وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تع انما قولنا لشئ اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون ان الايمان وجميع الطاعات حاصلة
من الله وبتكوينه لكونهما نعمة ومراده له ومن قوله تعم كتب فى
قلوبهم الايمان انه الذى اثبت الايمان واوجده فى القلوب
ومن قوله تعم انه هو اضحك وابكى انه يوجد الضحك والبكاء
ومن قوله تعم هو الذى يسيركم فى البر والبحر انه الموجد لسيرنا
ومن قوله تعم اولم يروا الى الطير مسخرات فى جو السماء ما يمسكهن
الا الله انه الموجد لوقوف الطير فى الهواء مع انه فعل اختيارى
من الحيوان وامثال هذا كثيرة جدا رب اشرح لى صدرى
وما النصر الا من عند الله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
وتاويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لا سيما فى
مقابلة ادلتهم القطعية قال ومنها ما تواتر الاحاديث
الواردة فى باب القضاء والقدر وكون الكاينات بتقدير الله
تعم ومشيته وان كانت احادا الا انها متواترة المعنى كشجاعة
على وجود حاتم وكلها صحاح بنقل الثقات مثل البخارى

معناه من
الاحاديث
الدالة على ان
كل كائن بتقدير
الله ومشيته
اقول الاحاديث

فمنهم من ادّعى الضرورة لانّ كلّ احد يفرق بين حركة سقوطه وحركة صعوده ويجد تصرّفاً تبحسب دواعيه وتصوّره ويحكم بحسن مدح من احسن وذمّ من اساء

ومسلم وغيرهما وان وقع فى بعضها اختلاف رواية فى
بعض الالفاظ فمنها ما روى ابو هريرة انه قال رسول الله صلعم
احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا اخرجتنا من
الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك
التورية بيده تلومنى على امر قدره الله تعم على قبل ان
يخلقنى باربعين سنة فحج ادم موسى ومنها ما روى على
عليه السلم انه قال رسول الله صلعم لا يومن عبد حتى يومن
باربع يشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله بعثنى بالحق
ويومن بالبعث بعد الموت ويومن بالقدر خيره وشره
ومنها ما روى ابن عمر انه قال رسول صلعم كل شئ بقدر حتى العجز
والكيس ومنها ما روى حذيفة انه قال عم ان الله يصنع كل
صانع وصنعته ومنها قوله عم ما من قلب الا وهو بين اصبعين
من اصابع الرحمن ان شاء اقامه وان شاء ازاغه
وعن جابر رض كان النبى عم كثيرا ما يقول يا مقلب
القلوب ثبت قلبى على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف
علينا وقد امنا بك وبما حدثت به فقال ان القلوب بين
اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة
والوسطى يحركهما والاحاديث الصحيحة فى هذا الباب كثيرة
قال واما القائلون المعتزلة بان افعال العباد واقعة
بخلقهم وايجادهم استقلالا فهم فرقتين فابو الحسين
البصرى واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضرورى مركوز فى عقول
العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا فى
ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون
الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا الاول ان كل احد يفرق
بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشى على الارض والصعود

الداعى واجب اذ ينتفى استقلال العبد بالفاعلية ويبطل الاعتزال بالكلية حتى لا يبقى الا امور مع الداعى الذى هو خلق الله تعالى متمكناً من الفعل والترك كما اذا كان

الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك
الا بان الاولى بقدرته وايجاده بخلاف الثانية الثانى ان كل احد يعلم
بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته كالاقدام
على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان
فى الطعام والماء سما ولا معنى لوجود الفعل بالاختيار الا الذى
يحدث منه الفعل على وفق داعيته الثالث ان كل عاقل يعلم
بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال لما حكم بذلك كما لا يحكم
بحسن المدح والذم على ما ليس من افعاله ولهذا اذا رمى
العاقل يذم الرامى لا الآجرة الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب
القيام والمشى من الصحيح السليم لا من الزمن والمقعد
بناء على صحة حدوثهما من الاول دون الثانى واذا كان
الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى الخامس انه يعلم بالضرورة
انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولا معنى لهذا سوى
العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يقصد الجار طفر الجدول
الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة
انه يطلب ما يحدثه المامور ولهذا يتلطف فى استدعاء ذلك
الفعل منه فانه ينهى عما كرهه من الافعال التى يحدثها المنهى
وكذا التمنى والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد
باحداثه والجواب ان هذه الوجوه لا يفيد سوى ان من الافعال
المسندة الى العبد ما هو متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب
قصده وداعيته وهى المسماة بالافعال الاختيارية وكونها
مقدورة للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وفق
قدرته وارادته وان كانت لله تعم كاف فى حسن
المدح والذم وصحة الطلب والنهى والتمنى والتعجب ونحو
ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فصلا

ان يدعي العلم الضروري بذلك والعجب من ابي الحسين وهو
في غاية الحذاقة كيف اجترا على هذه الدعوى وهي آية الوقاحة
حيث نسب جميع من سواه من العقلاء الى السفسطة وانكار
الضرورة اما السنة والجبرية فظ واما القدرية فلانهم جعلوا
الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا وذكر الامام
في نهاية العقول ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم
القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر
على مرجح وذهب الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي
ضروري وان حصول الفعل عقيب الداعي واجب لزم من
هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله وفيه ابطال
للاصول التي عليها مدار امر الاعتزال فخاف من يمينه اصحابه
انه رجع عن مذهبهم فلبس الامر عليهم وادعى العلم
الضروري بكون العبد موجدا لفعله ثم قال الامام لا يقال
الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي
ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان قدرة العبد
موثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية وهو
انما ادعى العلم الضروري في الاول لا في الثاني لانا نقول
نحن لا نستدل بالدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة
الحادثة غير موثرة بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب
الاستاد وامام الحرمين فان كان ابو الحسين قد ساعدنا
عليه فمرحبا بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال
بالكلية لانه لا فرق في الفعل بين ان يامر الله العبد بما يكون
فعلا لله تعالى وان يامره بفعل يجب حصوله عند فعل
الله ويمتنع حصوله عند عدمه فان المامور على كلا التقديرين
لا يكون متمكنا من الفعل والترك ولا يحسن ان يعذب الله

العبد

العبد على ما اوجده فيه وان يعذبه على ما يجب حصوله عند
حصول ما احدثه الله فيه ولا يحسن فاعل القبيح والظلم وفاعل
ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل
عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب الاعتزال فظهر
ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسئلة
وان مبالغته في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التعمية
والتلبيس وزعم بعض المتاخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب
عند خلوص الداعي انا نعلم ان القادر يفعله مع امكان الترك
كما يعلم ان الله تعالى يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار
بالنار مع امكان تركهما وتعلم ان العرب لو قدروا على مثل
القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لاتوا بمثله ولولا
وجوب الاتيان بمثله بالمعنى الذي ذكرنا لما عرفنا عجزهم
لجواز ان يعدلوا عن الاتيان به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع
خلوص الداعي صدور الفعل عن القادر بحيث لا يصح منه
الترك وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته و
ارادته فيتم ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر
وعدم استقلال العبد لظهور ان تلك الداعية والارادة
الجازمة ليسا بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذي
تقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين لا الجبر المطلق الذي
تقول به المجبرة وبطلانه ضروري وان لم يلزم فلا معنى
لتسميته بالوجوب ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو رجم
بالغيب لان المفروض تساوي الامرين وانما العلم فرع اعتقاد
الوجوب الا يرى انه اذا اصل من ان عرفت عجز المتحدين
قيل لانه خلصت دواعيهم فلو قدروا لاتوا به وهذا معنى
الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم

عقلاً ونقلاً اما العقليات فوجوه الاول انه لو استقلال العبد
لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوايد
الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين

دلهذا يستدل لنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وحزم
الارادة قال ومنهم من احتج عليه المتقدمون من المعتزلة على
ان العلم بكون العبد موجداً لافعاله نظري فتمسكوا بوجوه
عقلية ونقلية اما العقليات فمرجعها الى خمسة الاول وهو
عمدتهم الكبرى وعروتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجداً لافعاله
باستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا
معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره
ورد بالمنع بل ربما يمدح او يذم على ما هو محل له كالحسن و
القبح واعتدال القامة وافراط القصر ومنها بطلان التكاليف
من الاوامر والنواهي اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلاً للمامور
ولا يدخل في قدرته بل ما لا يطيقه لمرض ونحوه حتى ان العقلاء
يتعجبون منه وينسبون الامر الى الحمق والجنون بمنزلة من
طلب من الانسان خلق الحيوان والطيران الى السماء بل من
الجماد المشي على الارض والصعود في الهواء وكذا الثواب و
العقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو خلق
المثيب والمعاقب حتى ان من تعاقب على ما خلقه كان اشد
ضرراً على العبد من السلطان واحق منه بالذم اذ ليس منه
الا الوسوسة والتزيين ومنها بطلان فوايد الوعد والوعيد
وارسال الرسل وبعثة الانبياء وانزال الكتب من السماء
لانطواء الترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات
وازالة الرذائل ونحو ذلك فايدة الا اذا كان لقدرة العبد و
ارادته تاثير في افعاله ويتولى مباشرتها باستقلاله ومنها
بطلان الفرق بين الافعال التي يطابق العقل والشرع على
استحسانها واستحقاقها المدح في العاجل والثواب في
الاجل والتي ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى

الفعل وامتناعه بناء على المرجح الموجب والعلم الازلي وجوداً او
عدماً ومن ثم بعد تسليم القبح العقلي ان القبيح فعل القبيح
لا خلقه والثالثة لو سلم وجوب الوقوع فعلى وفق ارادة الله تعالى

الغفران والاحسان وكفعل النبي من الهداية والارشاد والمهتدي فعله
الخيرات وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور
والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات والدعوات المرتب عليها
الثواب والاستحسان والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء التي لا تورث
الا اللوم والعقاب لان الكل خلق الله عن تاثير العبد ومنها
بطلان الفرق بين الحركات التي يظهر من اعضاء العبد بقدرته
وارادته والتي يظهر منها بقدرة الغير وارادته كما اذا حرك زيد
يد عمرو مثلاً لمعان كل احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب
عن الكل انه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره
لا على من يجعل فعله متعلق القدرة وارادته وافعاله كسبه
وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى ولا على من يجعل
قدرته موثرة لكن لا بالاستقلال بل بمعنى هو بمحض خلق الله
على ان من الفسادات ما يلزم المعتزلة ايضاً لبطلان استقلال
العبد بناء على وجوب الفعل وامتناعه بوجود المرجح او عدمه
وتعلق علم الله بوقوعه او لا وقوعه ومنها ما يندفع بطريق
آخر فان المدح او الذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية
كالمدح او الذم بالحسن والقبح وساير الغرايز وان الثواب او
العقاب ايضاً لما كان فعل الله وتصرفاً فيما هو حقه لم يتوجه
سوال المسببه كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار
وان التكليف والمعصر والتهديد والوعيد ونحو ذلك
قد يكون دواعي الى الفعل او الترك فيخلقه الله تعالى وان
عدم افتراق المطيع في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه
آخر الثاني ان كثيراً من افعال العباد قبيحة كالظلم والشرك و
الفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه
الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن

ان القبح العقليين بان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة حميدة فلا
يقبح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح الا موجده و
محدثه ليس بشئ فان الظالم من اتصف بالظلم لا من اوجده في
محل آخر الثالث ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه
تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا
يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد
جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل و
يشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داعي
الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد
الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز
ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند كراهيته وكذا ان سلم التيا
هكذا لو كان فعل العبد بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد
وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل او هكذا لو كان فعل العبد
تابعا للارادة لم يكن بايجاد الله لكن الملزوم حق والجواب ان
ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع
واللاوقوع في بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة الغير
كالخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب و
الامتناع فلم لا يجوز ان يكون يتبعه ارادته ارادة الله وقد
وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة الرابع ان الله تعالى
لو كان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما
واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للكافر
والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم وح يلزم ان يكون الباري
تعالى وتقدس كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى
غير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل اجراءها
على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه الشبهة كما يسمعها

من حمق

وقد ضبطها انواع الاول اسناد الافعال الى العباد وهو اكثر
من ان يحصى لكنه غير المتنازع الثاني الآيات الواردة في الامر
والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين

من حمق العوام والسوقة من المعتزلة فيتعجب حتى وجدناها
في كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطي على العقول
وعنده تعمى القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف ذهب
عليهم ان مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من
اوجد الفعل او لا يرون ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله
تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل
ان الموحد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم
الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام
وكان قول القائل خصمه مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن
ذلك علوا كبيرا وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الالزام على
اهل الحق ويجعلون قول النبي للمعتزلي آذيتني او طلبك او نيل
على وما اشبه ذلك مركا للمذهب ويعتقدون ان اسناد
الافعال الى العباد مجاز عند السنة وعادوا في ذلك حتى زعم
بعض من يعتقده السبعة اعلم الناس انه مثل طلعت الشمس
مجاز عند اهل السنة قال واما السمعيات فكثيرة جدا
حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على بطلان الجبر وقد
بينه الامام الرازي في سورة الفاتحة لما قاس عليه الباقي وبلغ
الامد الاقصى في التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم
ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها في عدة انواع الايات الدالة على
اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من
ان يحصى فلسها قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة
الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان
هذا ليس من المتنازع في شئ وزعم الامام انه لا مخلص عنها
الا بالتزام ان مجموع القدرة والداعي موثر في الفعل وخالق
ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال

لا مانع من الايمان والطاعة ولا الجاء على الكفر والمعصية وما منع الناس ان
يؤمنوا فما لهم لا يؤمنون لم تلبسون الحق بالباطل كيف تكفرون بالله
لم تصدون عن سبيل الله ونحو ذلك وردت بان الموانع الظاهرة
التي يعترف بها الكل والموانع من العزم وصرف القدرة وما يتعلق

الذين بدا و ... وقد سبق جوابه
الاعتبار ... الالفاظ الموضوعة
الثالث اسناد ... من عمل صالحا
للايجاد الى العباد من خير فان الله
وما تفعلوا من خير ... ووفيت كل
عليم بما تصنعون ... اصابعهم
نفس ما كسبت يجعلون اصابعهم
فاذا ... احسن الخالقين
في آذانهم ... ورهبانية
ح لحديث ... المسند
ابتدعوها فانها مجاز في المسند
او الاسناد توفيقا بين الادلة
او المؤثر مجموع القدرة والارادة
المخلوق لله فلا ... الآيات
استقلال الرابع الآيات
الدالة على ان

وما يتعلق بهم الخامس تعليق افعال العباد بمشيتهم دون مشيته
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم اوردا

التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله تعم
وقدره الثانى الايات الواردة فى امر العباد ببعض الافعال
ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات وذمهم على
الكفر والمعاصى ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على
المعصية وفى قصص الامم الماضية للانذار ان يحل بالسامعين
ما يحل بهم وللاتعاظ والاعتبار باحوالهم وكل هذا انما يصح اذا
كان للعبد قدرة واختيار فى احداث الافعال وقد عرفت
الجواب الثالث الايات الصريحة فى اسناد الالفاظ الموضوعة
للايجاد الى العباد وهى العمل كقوله تعم من عمل صالحا فلنفسه
ليجزى الذين اساوا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا كثير جدا والفعل
كقوله تعم وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير
والصنع كقوله تعم لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون
والكسب كقوله تعم ووفيت كل نفس بما كسبت كل امرئ بما
كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسب والجعل كقوله تعم
يجعلون اصابعهم فى اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء
الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق
لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله
تعم حكاية عن الخضر عم حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله
تعم ورهبانية ابتدعوها والجواب انه لما ثبت بالدلايل السالفة
ان الكل بقضاء الله تعم وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازا
عن التسبب العادى اى من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة
وعلى هذا القياس او جعل هذه الاسنادات مجازا لكون
العبد سببا لهذه الافعال كما فى بنى الامير المدينة بدلا فى غير
لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير

والجعل

والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم ايجاد امر محقق مثل
جعل الدرهم فى الكيس وجعل لله شريكا واما على راى الامام
وهو ان مجموع القدرة والداعية موثر فى الفعل وذلك المجموع
بخلق الله من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال
للعبد فلا اعتزال الرابع الايات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة
وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله
تعم وما منع الناس ان يؤمنوا كيف يكفرون بالله ما منعك
ان تسجد فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين
لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال
ذلك فعلى مذهب المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت
فينا الكفر وعلمته واردته فاجبرت به وخلقت قدرة داعية
يجب معهما الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون القرآن
حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه والى هذا اشار الصاحب
بن عباد وكان غالبا فى الرفض والاعتزال ساعيا فى ترشه
ابى هاشم الجبائى ورفع قدره واعلا ذكره حيث قال كيف يامر
بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل
ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول انى يصرفون ويخلق
فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشا فيهم الكفر ثم يقول كيف
يكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم يلبسون
الخلق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم يصدون
عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وما ذا عليهم
لو امنوا وذهب بهم عن الرشد قال فاين تذهبون واضلهم
عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين
والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التى يعلمها جهال الكفرة
وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية الخامس الآيات

الكفر

امتناع الترجيح بلا مرجح وعدم العلم بتفاصيل الافعال الى الجبر وكون الافعال تابعة لقصد العبد ودواعيه الى القدر وكون العبد منبع النقصان يليق بالجبر وكثرة

الادلة على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعـ فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر
فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان
التعليق بمشية العبد مذهبنا لكن مشيته بمشية الله تعـ
وما تشاؤن الا ان يشاء الله وفى تعداد هذه الانواع افرادها
اطاله وقد فصلها الامام فى كتبه سيما المطالب العالية
وورد ايضا احاديث كثيرة يوافق انواع الايات واقتصر فى
الجواب على ان الادلة السمعيه متعارضة فالتعويل على
العقليات وعمدته فى ذلك دليل الداعى الموجب ودليل
العلم الازلى ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول
هما العدوان للاعتزال والا فقد تم المذهب لنا واما دليل
الارادة فقد اورده المواقف فى عدادهما فلا معول عليه
عندهم لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تعـ عن ذلك علوا
كبيرا ولهذا الزم المجوسى عمرو بن عبيد حين قال له لم لا تسلم فقال
لان الله تعـ لم يرد اسلامى فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين
لا يتركونك فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك الغالب قال
خاتمة يشير الى ما ذكره الامام الرازى من ان حال هذه المسئلة
عجيبه فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن
الرجوع اليها فيها متعارضة متدافعة فمعول الجبرية على انه لابد
لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول
القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن
الامر والنهى والمدح والذم وهما مقدمتان بديهيتان ثم
من الدلايل العقليه اعتماد الجبريه على ان تفاصيل احوال الافعال
غير معلومة للعبد واعتماد القدريه على ان افعال العباد واقعة
على وفق قصودهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن

الالزامات

تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء او بتوسط موجب والرضى انما يجب بالقضاء وعند المعتزلة لا يصح الا بمعنى الاعلام والكتبة او بمعنى الالزام فى الواجبات خاصة وقال الفلاسفة القضاء وجود

الكاينات فى العالم العقلى والقدر وجودها فى موادها الخارجية مفصلة ودخول الشر فى القضاء بالتبع [illegible] اوردته انتهى

الالزامات الخطابيه ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق
بالعبد الذى هو منبع النقصان وان افعال العباد يكون
سفها وعبثا فلا يليق بالمتعالى عن النقصان واما الدلايل
السمعيه فالقرآن مملو مما يوهم بالامرين وكذا الاثار فان
امة من الامم لم يكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات
متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع
الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح
فى قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات
الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر
ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادى
القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادى البعيدة
على عجزه واضطراره فالانسان مضطر فى صورة مختار كالقلم
فى يد الكاتب والوتد فى شق الحايط وفى كلام العقلاء قال
الحايط للوتد لم تشقنى فقال سل من يدقنى قال وافعاله
بقضاء الله قد اشتهر من اكثر الملة ان الحوادث بقضاء الله تعـ
وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهر عند اهل
الحق لما تبين من انه الخالق لها نفسها او الخالق للقدرة و
الداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير
كما فى قوله تعـ فقضيهن سبع سموات وقوله تعـ وقدر فيها
اقواتها ولا يستقيم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء و
القدر بمعنى الايجاب والالزام كما فى قوله تعـ وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه وقوله تعـ نحن قدرنا بينكم الموت فيكون
الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقى وقد يراد بهما
الاعلام والتبيين كقوله تعـ وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب
لتفسدن فى الارض الاية وقوله تعـ الا امراته قدرناها من

حتى قال النبى صلعم لعنت القدرية على لسان سبعين نبيًّا و
سمّوا بذلك لافراطهم فى نفيه وما يقولون من ان المثبت
اولى بالانتساب اليه مردود بقوله صلعم القدرية مجوس هذه

القايدين اى اعلمنا بذلك وكتبناه فى اللوح فعلى هذا جميع الافعال
بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلى
بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة
فى المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هى غير متباينة لقبول
صورتين معا فصلا عن اكثر وكان الوجود الالهى مقتضيا
لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واختراع ما فيها بالقوة
من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا يخرج
فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن
وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة
على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى موادها
الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل
وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا
ودخول الشر فى القضاء الالهى على سبيل التبع فان الموجود
اما خير محض كالعقل والافلاك او الخير غالب عليه كما فى هذا
العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع
عقلا ايجاد ما فى هذا العالم مبرا عن الشرور بالكلية فان
المطر المخصب للبلاد يخرب بعض الدور بالضرورة وجب
فى الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر
كثير فدخل الشر فى القضاء وان كان مكروها غير مرضى

قال ثم الاختلاف فى ذم القدرية قد ورد فى صحاح الاحاديث
لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون
بنفى كون الخير والشر كله بتقدير الله ومشيته سموا بذلك
لمبالغتهم فى نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم
للعبد قدرة الايجاد وليس بشئ لان المناسب ح القدرى

بضم

١٤٧

بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر
كله من الله وبتقديره ومشيته لان الشايع نسبة الشخص
الى ما يثبته ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه
ورد بانه صح عن النبى صلعم القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا
قامت القيمة نادى مناد فى اهل الجمع اين خصماء الله فتقوم
القدرية ولا خفاء فى ان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى
الله تعالى والشر الى الشيطن ويسمونهما يزدان واهرمن
وان من لا يفوض الامور كلها الى الله تعالى ويفرض بعضها
فيها فينسبه الى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى وايضا من
يضيف القدر الى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر اولى
باسم القدرى ممن يضيفه الى ربه فان قيل روى عن النبى صلعم
انه قال لرجل قدم عليه من فارس اخبرنى باعجب شئ رايت فقال
رايت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم
لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عم سيكون
فى اخر امتى اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتى وروى
الاصبغ بن نباتة ان شيخا قام الى على ابن ابى طالب عم بعد
انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء
الله وقدره فقال والذى فلق الحبة وبرء النسمة ما
وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله
وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائى ما ارى لى من الاجر
شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم فى مسيركم وانتم سائرون
وفى منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين
ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا
فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان
كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر

والنهى ولم يات الايه من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن
اولى بالمدح عن المسئ ولا المسئ اولى بالذم من المحسن تلك
مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل
العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر
تخيرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع
مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات
والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين
كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والتقدير اللذان
ما سرنا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى و
قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وعن الحسن بعث الله محمدا
الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه
قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله
امرنا بها قلنا ما ذكر لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا
كان مخلوقا لله وقدرة وخلقه وارادته يجوز للعبد الاقدام
عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح
والذم عليه قول المجوس فلينظروا ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة ولكن
من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون
باطلهم بنسبته الى مثل امير المؤمنين علي واولاده عليهم السلام
وقد صح انه عليه السلام خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا
من لم يؤمن بالقدر خيره وشره انه حين اراد حرب الشام
قال سمرت ثوب ودعوت قنبرا قدم لوانى لا تاخرن
لن يدفع الحذار ما قدرا وانه قال لمن قال انى املك الخير و
الشر والطاعة والمعصية يملكها مع الله او يملكها بدون الله
فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان
قلت املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب

الرجل

لما ثبت استناد الكل الى الله تعالى بطل ما ذهب اليه المعتزلة من التوليد
وفروعه والمتولد عندهم عاينتهم فعل العبد تمسكا بمثل ما مر
في خلق الافعال وقال النظام لا فعل له الا ما يوجد في محل قدرته

الرجل على يده وان جعفر الصادق قال للقدري اقرأ الفاتحة
فقرأ فلما بلغ اياك نعبد واياك نستعين قال له جعفر على
ما ذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق
بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع القدري
والحمد لله رب العالمين قال فرع ذهبت المعتزلة الى ان
فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا آخر في محل القدرة او خارجا
عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا عليه فروعا مثل ان المتولد
بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة
بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم ان
المتولد هل يقع في فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق المباشرة
وفي ان الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل
العبد الى غير ذلك ولما ثبت استناد الممكنات الى الله تعالى
ابتداء بطل التوليد عن اصله والمعتزلة تمسكوا في كون المتولد
فعلا للعبد سواء تولد من فعله المباشر او فعله المتولد كحركة
الاله وحركة المتحرك بالاله بمثل ما ذكروا في مسئلة خلق
الافعال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن
المدح والذم والامر والنهي بل استحسان المدح والذم على
الافعال المتولدة كالكتابة والصناعة والبناء والكلام والدفع
والحدث والقتل والحرب اظهر عند العقلاء من المدح و
الذم على المباشرات لانها لا يظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع
بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما يكون الى
المتولدات والجواب مثل ما مر وذهب النظام من المعتزلة
الى انه لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته والباقي بطبع
المحل وقال معمر لا فعل للعبد الا الارادة وما يحدث بعدها
انما هو بطبع المحل وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان

وقال معمر لا فعل له الا الارادة [illegible] وقيل الا الفكر [illegible] ... والله اعلم

المنى لذ فعلنا لم يقع الا بحسب دواعينا كالمباشر واللازم باطل
لان كثيرا من ارباب الصناعات يعصون اعمالهم لعدم موافقتها
دواعيهم واعراضهم وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لا يفعله
بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان
لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل من القوس
والجواب ان عدم الموافقة للعرض لمانع مثل الخطا في تهيئة
الاسباب وعدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل احداث
السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل فان موافقة العرض
وتمكن القادر من الفعل والترك انما يكونان عند وجود
الاسباب وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه آ ان
الجسم المطروق طرفاه بيدي قادرين اذا احدث احدهما
ودفعه آخر معا فحركته اما ان يقع بمجموع القدرتين فيلزم
اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد او باحدهما
فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا بهما وهو المط وفيه نظر اذ للخصم
ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على
الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انها يستقل باحداث
حركة ذلك الجسم في الجملة ب انه لو كان مقدورا للعبد
لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري تعالى ح
ان السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم المانع
فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد
من غير تاثير للقدرة فيه د انه لو كان بقدرة العبد لزم ان
لا يوجد عند فنا قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى انسان
سهما ومات قبل ان اصاب السهم حتى جرحه وافضى الى زهوق
روحه بعد سنين واعوام فهذه الجراحات والآلام افعال
وحدث بعد ما صار الرامي عظاما رميما واعرض بانه

عموم ارادته الحق ان كل كائن مراد له وبالعكس اجمع عليه
السلف ان ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن لانه خالق الكل فيريد وعالم بعدم وقوع ما لم يقع فلا يريده لان الارادة صفة

يجوز ان يشترط في تاثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة
وبان معنى كون المتولد بقدرة العبد تاثيرها في السبب الموجب
له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة
لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا يتعلق الا بما يقوم بمحلها وان
كان بخلق الله ثم انظر في الوجوه الاربعة انها على تقدير تمامها
هل يفيد ذلك ام يقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم

قال المبحث الثاني مذهب اهل الحق ان اراده الله تعالى متعلقة
بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف
وروي مرفوعا الى النبي صلعم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم و
الفسق كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات
والقردة والخنازير وخالفت المعتزلة في الشرور والقبائح
فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع الا الكفر وان وقع
وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من
العباد خلاف مراده والظاهر انه لا يصير على ذلك رئيس قرية
من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن
عباد فراى الاستاذ ابا اسحق الاسفرائني فقال سبحان من تنزه
عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في
ملكه الا ما يشاء والتقصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان
والطاعة بزعمهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية
له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة
واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا السر يشي لانه لم يقع
هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة
ومغلوبية لنا على ارادته للكائنات انه خالق لها بقدرته من
غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة

من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا فجعلهم مكذبين وعليه معذبين
وصرح اخرا بانه لو شاء لهديهم اجمعين وقد تمسك بقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى كل ذلك

٥

لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته لما ليس بكاين انه
علم عدم وقوعه فعلم استحالية لاستحالة انقلاب علمه جهلا
والعالم باستحالة الشي لا يريده اللهم اعرض بان خلاف المعلوم
مقدور له في نفسه والمقدور اذا كان متعلق المصلحة يجوز ان يكون
مرادا وان علم انه لا يقع اللهم وبان من اخبره النبي الصادق بان
فلانا يقتله اللهم يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل حيوته
والجواب ان هذا تمنى لا ارادة فانها الصفة التي شانها التخصيص
والترجيح واما الايات والاحاديث في هذا الباب فاظهر من
ان يخفى واكثر من ان يحصى ولو اننا نزلنا اليهم الملايكة وكلمهم
الموتى وحشرنا عليهم كل شي قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشا
الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد
ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولا ينفعكم نصحي ان اردت
ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم لو شا الله لجمعهم على
الهدى ولو شاء لهديكم اجمعين اوليك الذين لم يرد الله ان
يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها الحيوة الدنيا وتزهق
انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله
يهدي من يشاء ويدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء
الى صراط مستقيم وللمعتزلة فيها تاويلات فاسدة وتعسفات
بارده يتعجب منها الناظر ويتحقق انهم فيها محجوجون وبموسها
محجوجون ولظهور الحق في هذه المسئلة تكاد عامتهم يعترفون
ويجري على السنتهم ان ما لم يشا الله لا يكون ثم العمدة القصوى
لهم في الجواب عن اكثر الايات حمل المشيه على مشيه القسر
والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف
معناها خلق الايمان والاهتداء فيهم بلا اختيار منهم
ورد نا المومن ح يكون هو الله تعالى لا العبد على ما زعمهم

في الزمنا

١٤٠

في الزمنا حين قلنا بان الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا
وكسبنا فكيف بدون ذلك وقال الجبائي معناه خلق العلم
الضروري بصحة الايمان واقامة الدليل المصحح لذلك العلم
الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في
بعض الايات دلالة على انهم لو راوا كل اية ودليل لا يؤمنون
البته فقال ابنه ابو هاشم معناها ان خلق لهم العلم بانهم
لو لم يؤمنوا لعذبهم عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا
من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون
على ان قوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها ولكن حق
القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين يشهد
بفساد تاويلاتهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم
بملاء جهنم ولا خفاء في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا
يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل
هذا المقام وبيان تاويلاتهم في المطولات وكتب التاويلات
والمعتزلة تمسكوا في دعواهم بوجوه الاول ان ارادة القبيح
قبيحة والله تعالى منزه عن القبايح ورد بانه لا قبيح منه غاية
الامر انه يخفى علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب على ما
اراده ظلم ورد بالمنع فانه يصرف في ملكه الثالث ان الامر بما
لا يراد والنهي عما يراد سفه ورد بالمنع اذ ربما يكون غرض
الامر الاتيان بالمامور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا له هل
يطيعه ام لا او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه
العصيان وكالمكره على الامر بهب امواله وكذا النهي فان
قيل مامور السلطان يتبادر الى المامور به معللا بانه مراد
السلطان قلنا لا مطلقا بل اذا ظهر امارة الارادة وانما تعلل
مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله

لكان طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع لدورانه معه وجودا
وعدما ورد بالمنع بل هي موافقة الامر وانما يدور معه علمت
الارادة اولم يعلم الخامس لوكان مرادا لكان رضا فوجب الرضا
والملازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بانه مقتضى لاقضاء ووجوب
الرضاء انما هو بالقضاء دون المقتضى ودعوى ان المراد
بالقضاء الواجب الرضى به هو المقتضى من المحن والبلايا
والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بهت بل هو الحق
والحكم والتقدير وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه
من قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وفيه نظر
السادس الايات الشاهدة بنفي ارادته للقبائح وبالتوبيخ
والرد على من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما
للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يامر بالفحشاء
ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا
نحن ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء الاية وذلك ان الله تعالى ذم
المشركين ووبخهم على ادعائهم ان الكفر بمشية الله وكذبهم
واباءهم في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه
الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه
الظلم لان ما يفعله بالعباد تصرف منه في ملكه فالاتيان بنفي
الظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان ما يفعله القادر المختار لا يكون
الا مرادا وليس فيهما انه لا يريد ظلم زيد على عمرو ولظهور
ان المعنى على انه لا يريد ظلما منه واما نفي الامر والرضا والمحبة
فلا نزاع فيه لما في المحبة والرضا من الاستحسان وترك الاعتراض
وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه
وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه واما رد مقال المشركين

فلمقصدهم

فالمقصدهم بذلك الهزؤ والسخرية ولتمهيد العذر في الاشراك كما
اذا قال القدري استهزاء بالسني وقصدا الى الزامه لو
شاء الله رجوعي الى مذهبكم وخلق في عقائدكم لرجعت والدليل
عليه انه قال تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالهم
تكذيبا لا كذبا ورتب عذاب الابا على تكذيبهم لا كان عم المستدل
ولهذا صرح في اخر الاية بنفي مشيئة هدايتهم انه لو شاء لفعل
السداز اله للوهم الذي ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من
الكل الطاعة والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم دلالة اللام
العرض على كون ما بعدها مرادا بمنع العموم للقطع بخروج
من باب على الصبي والجنون فليخرج من مات على الكفر
ولو سلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا العرض بل بيان
استغنائه عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم
من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه قال ما خلقتهم لينفعون
بل لامرهم بالعبادة او ليسد الوالي اما بالنسبة الى المطيع فظ
واما بالنسبة الى العاصي فبشهادة الفطرة على ربه الله وان
تحرص وافترى كذا في الارشاد لامام الحرمين وذهب كثير
من اهل التاويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لي فيكون الاية
على عمومها على انها تعارضها قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا
من الجن والانس وقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما وجعل
اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم
عدوا وحزنا انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل
لعرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كانه فعل الفعل لهذا
العرض الفاسد تنبيها على خطابه وكيف يتصور في علام
الغيوب ان يفعل فعلا لعرض يعلم قطعا انه لا يحصل

لاحكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عند الله
خلافا للمعتزلة واما بمعنى صفة الكمال والنقص وملائمة
الغرض والطبع وعدمها فلا نزاع فعندنا الحسن بالامر

تهيئه بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون
ذلك سفها وعينا الثامن قوله تعم كل ذلك كان سيئه عند
عند ربك مكروها حصل المنهيات مكروهة فلا يكون
مراده لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونها شاملة
الى المنهيات الواقعة ليلزم كونها مراده بان المعنى انها
مكروهة عند الناس وفى مجارى لا عند الله تعم ليلزم الجود
اما جعل المكروه مجازا عن المنهى فلعموم الكلام لكون ذلك
اشارة الى المنهى قال المبحث الثالث فى الحسن والقبح جعل
هذا من مباحث افعال البارى مع انها لا تتصف بالحسن
والقبح بالمعنى الذى نذكره اعنى المامور به والمنهى عنه نظرا
الى انهما يتعلقه ومن اثار فعله والى انهما بحسب الخصم يتعلقان
بافعال البارى اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح
عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع فى
الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل و
بمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة
كل ما يستحق المدح والذم فى نظر العقول ومجارى العادات
فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع فى
الحسن والقبح عند الله تعم بمعنى استحقاق فاعله فى حكم
الله تعم المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا
ومبنى التعريض للثواب والعقاب على ان الكلام فى افعال
العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا
حكم بان الفعل حسن او قبيح فى حكم الله تعم بل ما ورد الامر
به فحسن وما ورد النهى عنه فقبيح من غير ان يكون للفعل
جهة محسنة او مقبحة فى ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته
حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم

للفعل

من السمع قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
ومن العقل وجوه الاول لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف
حسنا وقبحا كالقتل حدا وظلما والضرب تاديبا وتعذيبا

للفعل جهة محسنة او مقبحة فى حكم الله تعم يدركها العقل بالضرورة
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن
الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن
صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد فان قيل فاى فرق
بين المذهبين فى هذا القسم قلنا الامر والنهى عندنا من
موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او
نهى عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به
او قبح فنهى عنه فالامر والنهى اذا ورد كشفا عن حسن
وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ثم لكل من الفريقين
تعريفات للحسن والقبح يتناول بعضها فعل البارى وفعل
غير المكلف والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك
فى شرح التنقيح وفوايد اصول شرح مختصر الاصول قال
لنا وجوه تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن
والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات فيه وبعضها
على انهما ليسا لذاته خاصة الاول لو حسن الفعل او قبح
عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء
ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم فى وجوب تعذيب من يستحقه
اذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعم وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا الثانى لو كان الحسن والقبح بالعقل
لما كان شئ من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم
باطل باعترافكم وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطرارى واما
اتفاقى ولا شئ منهما بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق
واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان
يمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم
يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا على انه يفضى الى

الترجح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف
فذلك المرجح ان كان من العبد ينقل الكلام اليه وتسلسل
وان لم يكن فمعه ان لم يجب الفعل بل صح الصدور واللا
صدور عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل
اضطراري والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة
التي شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا
على سبيل الصحة دون الوجوب الا عند ابي الحسين ولو سلم
فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يوجب الاضطرار
المنافي للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل
لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه الفعل
ويبطل استقلال العبد ومثله لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف
به عندهم فاما الاعتراض بانه استدلال في مقابلة الضرورة و
منقوض بفعل الباري فقد عرفت جوابه ثم لو كان قبح الكذب
لذاته لما تخلف عنه في شي من الصور ضرورة واللازم باطل
فيما اذا تضمن الكذب انجاء نبي من الهلاك فانه يجب قطعا
فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب
حدا وظلما واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على
قبحه الا ان تركه انجاء النبي اقبح منه فلزم ارتكاب اقل القبيحين
تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب
وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخلص بالتعريض والا ففي المعاريض
مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا
وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل
والضرب حدا فامرهما ظاهر ثم لو كان الحسن والقبح ذاتيين
لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما
صادق فيلزم لصدقه حسنه واستلزامه الكذب في الغد

فيه

الرزق ما ساقه الله تعالى الى الحيوان لينتفع به فكل يستوفي رزقه
ولا يأكل احد رزق احد وقيل لينتفع به وقد يخص بالماكول
وقيل المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه فيخرج الحرام جريا على اصلهم

[illegible]

يكون متصلا بحين الفعل او نفيه وهذا ظاهر واما الاول فيمكن
دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل
امر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل
وان قدر معه تعلق العلم بانه لا يقتل فانتفاء القطع بكون
ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من
جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول
ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر هو اجله
اثنان وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء
حرارته الغريزيتين واجال اخترامية بحسب اسباب لا تحصى
من الامراض والافات قال المبحث الرابع الرزق في الاصل
مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان
فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من
وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه
يقال فيمن ملك شيئا يمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان
ذلك لم يصر رزقا وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه
ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى
بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه على ما رآه المعتزلة وبعض
اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات يسمى رزقا و
نوما بالاتفاق من الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المعنى
المصدري التمكين من الانتفاع وفي العيني ما يصح به الانتفاع
ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما ابيح للضيف مثلا
قبل ان ياكل ومن فسره ما ساقه الله الى العبد فاكله لم يجعل
غير الماكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله تعالى
ولدا صالحا واراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا وتفسيره
بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى

تقدير ما يباع به الشيء ويكون غلاء ورخصا باسباب من الله تعالى
ولو كان البعض من اكتساب العباد فالمسعر هو الله تعالى
وحده خلافا للمعتزلة اقول السعر ما يباع

وخرج رزق الذوات بل العبيد والاماء مع الاحلال بما في
مفهومه من الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يقال المراد
المملوك اى المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي
وفيه معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق
غير الانسان بطريق التغليب لكن لا يدفع هذا من قبل
الانتفاع وخروج ملك الله ظاهر ومن فسره بالانتفاع
اراد المنتفع به او احمل الرزق مصدرا من المبنى للمفعول
اى الارتزاق هذا ولما كان الرزق مضافا الى الرازق
وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند
المعتزلة لقبحه وقد عرفت فساد اصلهم ولزمهم ان
من لم ياكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل
لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب
بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء
اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما
فجوابكم جوابنا قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه
ولا الذم والعقاب عليه قلنا ممنوع وانما يصح لو لم يكن مرتكبا
للمنهي مكتسبا للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الاسباب
فان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة
وقد يستحب وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله
وقد يباح وذلك عند قصد التمكين من عدم ارتكاب منهي
وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة
والربوا قال المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به
الشيء طعاما كان او غيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة
على المقدار الغالب في ذلك المكان والاوان والنقصان
عنه ويكونان بالاختيار فيه للعبد كتعليل ذلك الجنس

ذهبت المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى امور الاول اللطف
وهو فعل يقرب الى الطاعة او يحصلها او يبعد عن المعصية
لا الى حد الالجاء واستدلوا بانه لو جاز منع ما يقرب الى

ويكثر الرعات فيه وبالعكس وبما لا فيه اختيار كاخافة السبيل
ومنع التبايع وادخار الاحباس ومرجعه ايضا الى الله تعالى فالمسعر
هو الله تعالى وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال
العباد ولذا كامره ومباشرة كالمواضعة على تقدير الاثمان
قال المبحث السادس لا قائل بوجوب شيء على الله تعالى
لعمنا موه كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب
اشياء على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد اكثروا الكلام في
تفاصيلها ولنعد منها عدة الاول اللطف وهو فعل يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى
اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك
كالارزاق والاحال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب
الادلة وما شبه وفسر والوجوب عليه بانه لا بد ان يفعله
لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان تركه مدخل في
استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه ويستدلوا على الوجوب
بوجوه الاول انه مريد للطاعة ولو جاز منع ما يحصلها او يقرب منها
لكان غير مريد لها وهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع
ان كل مامور به مراد ثم ان منع اللطف نقض لغرضه الذي
هو الاتيان بالمامور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد
بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون بعض المامور به مرادا
وغرضا ويتعلق ببعضه حكم ومصالح ثم ان منع اللطف
تحصيل للمعصية او تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه
ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية
وكذا التقريب ولا نم ان ايجاد القبيح قبيح وقد مر ثم ان
الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا
ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط

المأمور منه لكان غير مراد وهو تناقض
وبان منع اللطف نقض للغرض وبان تقريب التحصيل
للمعصية قبيح وبان الواجب
لا يتم الا بما يحصله او يقربه فيجب والكل ضعيف لمعارض
بل من قوله على غيره ان اقطع
اللطف واحسن فيلزم ان لا
يبقى كافر ولا فاسق بانه
لو حصل لما اخبر الله
بسعادة البعض وشقاوة
البعض لكونه افعالا واعتراء
ولما خلا عصر عن الانبياء
والاولياء والخلفاء

العوض وهو نفع خال عن التعظيم فى مقابلة ما يفعل بالعبد
من الالم ونحوه ويجب لانه تركه ظلم وهو ضرر لا يكون مستحقا
ولا مشتملا على نفع او دفع ضرر ولا عاديا قالوا والالم
كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه
آ انه لو وجب اللطف لما بقى كافر ولا فاسق لان من الالطاف
ما هو محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب فلا
يندفع ما ذكرنا بما قيل ان الكافر والفاسق لا يخلو عن لطف
فلهذا اجيب بان اللطف متفاوت بالنسبة الى المكلفين
وليس كل ما هو لطف فى ايمان زيد لطفا فى ايمان عمرو
فليس فى معلوم الله تعـ ما هو لطف فى حق الكل يحصل
ايمانهم ورد بالنصوص الدالة على ان انتفاء ايمان الكل مبنى
على انتفاء مشية الله تعـ وذلك كقوله تعـ ولو شئنا لاتينا كل
نفس هداها ولو شاء ربك لامن من فى الارض كلهم جميعا
ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة فلو شاء لهديكم
اجمعين الى غير ذلك مما لا يحصى سيما فى اواخر سورة
الانعام وحملها على مشية القسر والالجاء احترازا والنقل عن
ائمة التفسير افتراء والتمسك بقوله تعـ كذلك كذب الذين
من قبلهم سفاء لانه لا يدل على ان تعليق الامور بمشية
الله كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا
عبادائهم وتكذيب لله وسوء ظن منشبه ورضاه وامره
على ما قالوا حين فعلوا فاحشة وجدنا عليها اباءنا والله
امرنا بها ب انه لو وجب لما اخبر الله تعـ بسعادة البعض و
شقاوة البعض بحيث لا يطيع البتة لان ذلك اضلال و
اغراء على المعصية وهو قبيح ولو فى حق من علم الله تعـ
انه لا يجدى عليه اللطف ج انه لو وجب لكان فى كل
عصر بل وفى كل بلد معصوم يامر بالمعروف الى الحق
وعلى وجه الارض خليفة ينصف المظلوم وينتصف من
الى غير ذلك من الالطاف قال الثانى العوض هو نفع

حال

[illegible]

حال عن التعظيم يستحق فى مقابلة ما يفعل الله بالعبد من
الانتقام والالام وما يجرى مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب
لكونهما للتعظيم فى مقابلة فعل العبد وكذا النفع المنفصل
به لكونه غير مستحق ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح
لكونه ظلما فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعـ بانزال الالام
على العبد وبتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير كالزكوة وبانزال
الغموم التى لا تستند الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضرورى
او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف
المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبامره العباد بالمضار
كالذبح لمثل الهدى والنذر او اباحته اياها كالضحايا وتمكينه غير
العاقل كالوحوش والسباع من انزال العباد لا لمثل الم الاحراق
حين القى صبى فى النار والم القتل بشهادة الزور لان الاول
مما اوجب الله تعـ ذلك فيها بطريق جرى العادة فالعوض
على الملقى والثانى مما وجب شرعا بفعل الشهود فعليهم العوض
واما فى تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعـ فان
الانتصاف واجب عليه قالوا وان كان المظلوم من اهل
الجنة فرق الله تعـ اعراضه الموازنة لظلم الظالم على الاوقات
المتتالية على وجه لا يتبين انقطاعها كيلا يتالم او يتفضل الله
عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها فلا يتالم وان كان
من اهل النار اسقط الله تعـ باعواضه جزءا من عقابه بحيث
لا يظهر له التخفيف وذلك بان يفرق المقدر المسقط على
الاوقات المتتالية كيلا ينقطع المه وشرط الظلم ضرر غير
مستحق لا يشتمل على نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون
ولا يكون دفعا عن نفسه ولا مفعولا بطريق جرى العادة
فخرج مشقة السفر والحجامة ودفع الصائل واحراق الله

تعه الصبى الملقى فى النار فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على
نفع او دفع ضرا وعادتا لا يكون بل يكون حسنا يجوز صدوره عن
الله تعه من غير عوض عليه ثم للمعتزلة فى بحث الالام والاعواض
فروع واختلافات لا باس بذكر بعضها منها ان الالم ان وقع جزاء
السيئة فهى عقوبة لا عوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعه
وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات
احد الله من حسناته واعطاها المولم عوضا لايلامه وان لم يكن
له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم
يصرفه عن الايلام فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما التزام
العوض وان كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش والسباع
فان كان ملجاء اليه بسبب من الله تعه كجوع وخوف ونحوهما
فالعوض على الله تعه والا فعلى المولم عند القاضى وعلى الله تعه
عند ابى على لان التمكين وعدم المنع بعلم او نهى اعز على ايصال
تلك المضار فاخذ العوض منها يكون ظلما بمنزلة من سقى
طعاما الى كلب فاكله ثم اخذ بضربه وللقاضى ما ورد فى
الحديث من انه باخذ للجماء من القرنا وما ثبت فى الشرع
من وجوب منعها عن تلك المضار واجيب بان الحديث
خبر واحد فى مقابلة القطع مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف
فلعلها يكون بافناء العوض من عنده واما التكليف فانما
هو بحفظ المواشى عن السباع والاموال عن الصباع حتى لا يجب
منع الهرة عن اكل الخبزات والعصافير بل قد يحرم لكونه منعا
للرزق منها اللهم الا اذا ما لم قلب العاقل بالافتراس فيجب
المنع دفعا للضرر بالم قلبه ومنها ان الايلام بامر الله تعه كما
استعمال البهائم او باباحته كما فى ذبحها او بحكمه مع تاخير
الانتصاف الى دار الجزاء كما فى المظلوم عوضه على الله تعاليه

عن الظلم ومنها انه اذا استوى لذة والم فى كونهما لطفا فالجمهور على
انه يتعين اللذة ويقبح الالم لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض
واللطف وقال ابو هاشم بل يحسن بينهما كما بين المستحسن لان
الايلام بكونه عوضا ولطفا قد خرج عن كونه عبثا وظلما ومنها
ان العوض يستحق دايما عند ابى على كالثواب اذ لو انقطع لغتم
بانقطاعه فيجب عوض آخر وهلم جرا ومنقطعا عند ابى
هاشم اذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء
قد يستحسنون الالام لمنافع منقطعة ومنها انهم اختلفوا فى انه
هل شرط عند ايفاء العوض علم المعوض بانه حقه كالثواب ام
لا بناء على ان العوض مجرد اللذة والمنفعة وفى الثواب يعتبر
التعظيم فلا يثبت بدون علمه بذلك ومنها انه هل يجوز التفضل
نقصا عن عوض المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه فى الاعواض
المقابلة بالمضار وقد وصلت ام لا بناء على ان حقه فى الاعواض
الواجبة ولم يصل وانه لو جاز التفضل شخصه لجاز ترك الانتصاف
من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب على الله تعه
لا يصح اسقاطه اذ لا يقع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير نفعا
له بخلاف الثواب فانه جهة التعظيم لا يقبل ذلك واما
الواجب على العبد فعند القاضى لا يصح بجهة المجهول وقيل
يصح لما فيه من نفع الحال والجهالة لا يمنع صحة الاسقاط كما فى
الاعناق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه والابراء
من غيره لكن شبهة الجهالة فى ذلك متاكده ومنها اختلافهم
فى ان العوض هل يجب ان يكون فى الآخرة وهل يحبط
بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز فى الدنيا ولا يحبط اصلا
لعدم الدليل على النقيض وفى انه هل يجوز التفضل بمثل
الاعواض ابتداء من غير سبق الم ام لا وعلى تقدير الجواز هل

يجوز الالام ويحسن المحسن لمجرد العوض كما راى ابي علي بناء على
ان العوض اللازم المستحق منه على المنفصل به عن غيره لزوم
واستحقاق ام لابد مع ذلك من الطاف للمولم في الرجوع عن القبيح
ولغيره يجب الانعاظ والاعتبار كما هو راى الضمري ام لابد من
كل الامرين كما هو راى ابي هاشم بناء على انه لما جاز مثل العوض
ابتدا كان الايلام لمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة وما يقال
ان المستحق اللازم منه على المتفصل به الغير اللازم فانما
هو في حق من لو نفسه عن نفصله فان قيل وهل يجوز
ايلام الغير لمنفعة بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت بمنفعة
عظيمة هو قد يتفق العقلاء ايثار ذلك الالم لاجلها فان قيل
فيلزم جواز ذلك العبد ايضا اجيب بالتزامه او بالفرق
فان الله تعالى عالم بالتمكين من التعويض بخلاف العبد
واما الايلام بدون الرضى لمنفعة الغير على ما يراه الضمري
في ايلام زيد لاعتبار عمرو وجمهور المعتزلة في ذبح الحيوانات
واستعمالها لمنافع العباد فلا يعقل حسنه ومنها انهم
ذهبوا الى ان آلام غير العاقل من الصبيان والمجانين و
البهايم حسنت لالتزام اعواض تزيد عليها ثم اضطربوا في
انها يكون في الدنيا ام في الآخرة وفي ان البهايم هل يدخل
الجنة ويخلق فيها العقل والعلم بان ذلك عوض ام لا وفي
ان عاقبة امرها ماذا وفي بعض التفاسير ان قول الكافر
يا ليتني كنت ترابا يكون يوصل الله تعالى الى البهايم اعواضها
ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار والفساق فقيل في الدنيا
وقيل في النار بتخفيف العذاب قال الثالث الجزاء وهو
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وسياتي في
مقصد السمعيات على التفصيل قال الرابع الاحترام ذهب
اذا علم من المعصوم او التائب انه يكفر او يفسق لو بقي
لما في تركه من تفويت الغرض وجمهورهم على انه لا يجب
لان التفويت انما هو بفعل العبد اقول ذهب بعض

١٨٧

للعباد في الدين عند البصرية والدنيا ايضا عند البغدادية
واتفقوا على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن والاصلح
لكل احد حتى ليس في المقدور ما لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا
بعض المعتزلة الى ان الباري تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او
التائب انه ان ابقاه حيا يكفر او يفسق يجب اخترامه لان
في تركه تفويتا للغرض بعد حصوله وهو قبيح والاكثرون
على انه لا يجب لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو
المعرض له لا بالتبعية ولانه لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى
بعد الطاعة ولم يخترم ابليس مع ما روي انه عبد الله عشرين
الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان مع النفاق بعيد جدا و
الاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف لقول المفسرين
انه بمعنى صار او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او
كان في علم الله تعالى فيمن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر
او يفسق ثم يموت او من الكافر والفاسق انه يزداد كفرا
وعصيانا ولا يموت فلا يجب الاحترام كما لا يجب تبقية المؤمن
اذا علم منه زيادة الطاعة ولا تبقية الطفل اذا علم منه انه لو
كان كلف آمن واما تبقية ابليس وتمكينه فقال ابو علي انما
يحسن اذا كان المعلوم ان من يعصي بوسوسة يعصي لولا
وسوسته قال الخامس الاصلح ذهب البغداديون من
المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده في الدين
والدنيا وقال البصريون بل في الدين فقط ويعنون بالاصلح
الانفع والبغداديون الاصلح في الحكمة والتدبير واتفق الفريقان
على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله
تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية
مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار
لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها وعمدتهم القصوى
قياس الغايب على الشاهد لقصور نظرهم في المعارف الالهية
واللطايف الخفية الربانية وفي قوة غلطهم في صفات الواجب

والدّزيات ومن علم منه الكفر اصلح للعباد وان لا يحسن الدعاء لدفع البلاء وان يتساوى امتنانه على الكفرة وعلى الانبياء وان لا يبقى فى التفضل مجال وان لا تكون خيرة فى الافضال

الحق وافعال الغنى المطلق قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته وقدر على ان يعطى المامور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا فى زمرة البخلاء وكذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يعامله من الغلظ واللين الا بما هو انجع فى حصول المراد وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه لدخل واكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا اضدادها قلنا ذلك بعد تسليم استلزام الامر للارادة انما هو فى حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء وقمع الاعداء ويعتز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقدام ويكون لشئ بالنسبة اليه مقدار وقد يتمسك بان عند وجود الداعى والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل ويرد بان ذلك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام فى الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذلك لنا بعد التنزل الى العقول بوجوب شئ على الله تعالى وان ليس الصلاح والفساد بخلق الله تعالى وجوه الاول لو وجب عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالاسقام والالام والمحن والآفات الثانى يلزم على ما ذكرتم من الامثال يجب على كل احد ما هو اصلح لعبيده ولنفسه فان دفع بان المكلف يتضرر بذلك ويلحقه الكد والبعث اجيب بانه يلزم ان لا يجب عليه شئ مما هو كذلك فان قيل يترتب عليه ثواب ربى عليه فنحن كذلك قلنا فليكن الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون الاصلح لكفار الخلود فى النار اذ لو كان

الخروج

الخروج او عدم الدخول اصلح لهم فان قيل نعم لعلمه بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا لا اخفاء فى ان الاماتة او قطع العذاب ثم سلب العقول اصلح وايضا اذا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه يتضرر بمشقته فلم لا يكون انقاذ من علم انه يعود اصلح مع انه يتخير برأسه الرابع يلزم ان لا يستوجب الله تعالى على فعل شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن يرد وديعة ودينا الخامس مقدورات الله تعالى غير متناهية فاى قدر تضبطونه فى الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب لا الى حد فان قيل ربما يصير ضم المزيد اليه مفسدة كما ان ضم النافع الى النافع يصير مضرا فيما اذا زاد من الدواء على القدر الذى فيه الشفاء اجيب بانه لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا او تقدير قدر تعين الدواء للشفاء انما هو بطريق جرى العادة من الله تعالى فانه النافع والضار لا الدواء حتى لو غير العادة وجعل الشفاء فى القدر الزائد جاز ولو سلم فالنفع مقدر والزيادة فى الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ما ليس بنفع مثلا النافع فى الحمى قدر من البرد تقاوم الحرارة الغالبة فاذا زيد عليه قدر فليس بنفع لان عمله ليس فى دفع تلك الحرارة التى هى المرض بل فى اثبات برودة تزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح فى الدين فانه لا يصير بقدر ولا ينتهى الى حد فكل صلاح الى صلاح يكون اصلح فان قيل بقدر الاصلح لا لتناهى قدرة الله تعالى بل لما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لا تعتبرون فى وجوب الاصلح جانب المعلوم حيث تزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعالى تعويضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يقع فى العقاب طلبا لو اخترمه قبل كمال العقل خلص بحياته السادس يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء

المرشدين بعد حين وسعه ابليس وذريا به المضلين الى يوم
الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة ٧ من علم الله تعم منه الكفر
والعصيان او الارتداد بعد الاسلام فلا خفاء فى ان الاماته او
سلب العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل بل الاصلح التكليف و
التعريض للنعيم الدايم لكونه اعلى المنزلتين قلنا فلم لم يفعل
ذلك لمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى
المنزلتين اصلح له وبهذا النكتة الزم الاشعرى الجبائى ورجع
عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل
غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان
ونمرود وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا
وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا احاده لاجل الغير سفها وظلما
٨ اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع
البلاء وكشف الباساء والضراء فعندكم يكون ذلك سوالا
من الله تعم ان نغير الاصلح ويمنع الواجب وهو ظلم ٩ ان اعطى
ابا جهل لعنه الله غاية مقدورة من المصالح والالطاف فقد سوى
بين النبى صم وبين ابى جهل لعنه الله فى الانعام والاحسان و
رجع فضل النبى صم الى محض اختياره من غير امتنان وان منع
ابا جهل بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه
والظلم على ما هو اصلكم الفاسد ١٠ لو وجب الاصلح لما بقى للفضل
مجال ولم يكن لله تعم خيرة فى الانعام والافعال وهو باطل لقوله
تعم وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء ويؤتى
الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران
على العالمين ولعمرى ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان يخفى
واكثر من ان يحصى ولو وجب على الله الاصلح للعباد لما ضل
المعتزلة طريق الرشاد قال الفصل الرابع فى اسمائه معظم كلام القدماء
وفيه مباحث اول
فى هذا

الاسم هو اللفظ الموضوع له والتسمية وضعه او ذكره فتغايرهما
ضرورى وما اشتهر ان الاسم نفس المسمى والتسمية غيرهما
اريد بالاسم المدلول كما فى قولنا زيد مكتوب وتفصيل الشيخ بان الاسم قد يكون نفس المسمى

فى هذا الفصل شرح معانى اسماء الله تعم ورجعها الى ما للمن
الصفات والافعال والمتاخرون فوضوا ذلك الى ما صنف
فيه من الكتب واقتصروا على ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم
للمسمى وكون اسماء الله تعم توقيفية قال المبحث الاول الاسم
هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما نعم انواع الكلمة وقد
تقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف
على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذى وضع الاسم
بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشئ باسمه
كما يقال سمى زيدا ولم يسم عمرا فلا خفاء فى تغاير الامور الثلثة
وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم نفس
المسمى وفيما ذكره الشيخ الاشعرى من ان اسماء الله تعم ثلثة اقسام
ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اى الذات وما هو
غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال
انه هو ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة
واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية
اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف
وبالصفة مدلوله فيقولون ان القراءة حادثة والمقرو قديم
الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقى فاطلقوا القول بان
الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شئ ما له الخلق
لا نفس الخلق ومدلول العالم شئ ما له العلم لا نفس العلم
والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر فى اسماء الصفات المعانى
المقصودة فزعم ان مدلول الخالق وهو غير الذات ومدلول
العالم العلم وهو لا عين ولا غير وتمسكوا فى ذلك بالنقل
والنقل اما العقل فلانه لو كانت الاسماء غير الذات لكانت
حادثة فلم يكن البارى تعم فى الازل الها وعالما وقادرا ونحو

وقد يتعلق بالدال كما في كتبت زيداً حتى كان لكل لفظ وضعاً
علماً بالنسبة الى نفسه كما في قولنا ضرب فعل ماضٍ ومن حرف
جر على ان من الاسماء ما هو من افراد المسمى كالكلمة والاسم

ومن المدلولات ما هو الاصطلاحي كالاسم [illegible] وما هو ما نحو كل لفظ [illegible] [illegible] المفهوم [illegible] صدق هو عليه [illegible]
[illegible] الا اطلاقاً اشتقاقها في اطلاق ان الاسم نفس المسمى او غيره او [illegible] الاسم

ذلك وهو صحيح بخلاف الخالقية فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق
اذا اريد الخالق بالفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع
بخلاف قولنا السيف قاطع في العهد بمعنى ان من شانه ذلك
فان الخالق معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلقوله تعـ سبح
اسم ربك والتسبيح انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعـ ما
تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هي
للاصنام التي هي المسميات دون الاسامي واما التمسك بان
الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت
الرسالة للنبي صـ بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن
نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ
ويرجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اي مدلول
زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة الى
نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو
ذلك واجيب عن الاول بان الثابت في الاول معنى الالهية
والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك
المعنى وعن الثاني ان نفسي بما لا يليق او عن ان تذكر على غير
وجه التعظيم او هو كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام
على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال
ما لا يخفى او لفظ الاسم مقحم كما في قول الشاعر ثم اسم السلام
عليكما ومعنى عبادة الاسماء تعبدون الاصنام التي ليس
فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن سمى نفسه بالسلطان وليست
عنده آلات السلطنة واسبابها فيقال انه قنع من السلطنة
بالاسم على ان في تقرير الاستدلال اعترافاً بالمغايرة حيث
يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات
الاصنام دون اسمائها بل ربما يدعى ان في الآيتين دلالة

على

على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء بتسميتهم
ونعلم مع القطع بان اسماء الاصنام ليست كذلك ثم عورض
الوجهان بوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ولا
قايم بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه عجمي او عربي
ثلاثي او رباعي والمسمى معان لا يتصف بذلك فربما يكون جسما
قايما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا في المكان الى غير ذلك من
الخواص فكيف يتحدان ثم قوله تعـ ولله الاسماء الحسنى فادعوه
بها وقوله عم ان الله تسعا وتسعين اسما مع القطع بان
المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع ليس في نفس
اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان
كانت في اللغة فعل الواضع او الذاكر ثم لا ينكر اطلاق الاسم
على التسمية كما في الآية والحديث على ان الحق ان المسميات
ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا
البواقي وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل
تمثل الفريقين بالآيات والحديث مما لا يكاد يصح لان النزاع ليس تمسك
في اسم بل في افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم
والقادر والاسم والفعل وغير ذلك على ما يشهد به كلامهم
الا ترى انه لو اريد الاول لما كان للقول بتعدد اسماء الله تعـ و
انقسامها الى ما هو عين او غير او لا عين ولا غير معنى وبهذا
يسقط ما ذكره الامام الرازي من ان لفظ الاسم مسمى بالاسم
لا الفعل والحرف فهاهنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج الى
الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع
والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من
افراد الموضوع له فتغايرا قلنا نعم الا ان وجه تمسك الاولين
ان مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم الذي هو من جملة

اسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضي مطلقا وللغزالي في الصفات وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع ما اتصف الباري بمعناه ولم يرد اذن ولا منع به ولا ايهام فيه وكان

الاسماء مسماه الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذي هو الذات الا انه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الاخرين ان قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن الرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللغة موضوع للفظ الشيء او لمعناه بل في الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم ولا خفاء في انها اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفاء في ان مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج الى استدلال بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فما وجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع في الكلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر به عنه كقولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر وقد اوردنا لهذا زيادة توضيح وتفصيل في فوايد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى فقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاءني انسان ورايت حيوانا وقد يراد جزؤها كالناطق او عارض لها كالضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشيء نفس مسماه ام غيره قال

المبحث الثاني لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد الاذن من الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما بما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز

وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي رحمه الله فقال بجواز الصفة وهو ما يدل على معنى زايد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات ويشكل هذا بمثل الاله اسما للمعبود والكتاب اسما للمكتوب والرميم اسما لما رم من العظام اى بلى وباسماء الزمان والمكان والالة ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسما عند العامة وقد اوردنا تحقيق الفرق في فوايد شرح الاصول لنا انه لا يجوز ان يسمى النبي عليه السلام بما ليس من اسمائه بل لو سمي واحد من افراد الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى وتقدس اولى قالوا اهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خداى وتنكرى وشاع ذلك وذاع من غير نكير فكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا ما يقال انه لا خلاف فيما يرادف الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدم الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات وافعال اللسان وقال الامام الغزالي اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بالدلايل على اباحة الصدق بل استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى لا ولاية عليه الا للاب والملك ومن يجري مجرى ذلك فان قيل فلم لا يجوز مثل العارف والعاقل والفطن والذكي وما اشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشهرة استعمالها مع خصوصية تمتنع في حق الباري تعالى فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل العالم اي يحبسه ويمنعه والفطنة والذكاء بسرعة ادراك ما غاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك

مدلول الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون مأخوذا
باعتبار الجزء او بعض العوارض من الصفات والافعال و
السلوب والاضافات و بهذا الاعتبار كثر اسماء الله تعالى

حتى قالوا ان الدوام سشعر بضرب من الخيلة وهو اعمال الفكر
والروية وما فيه ابهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور
والشكور والحليم والرحيم فان قيل قد وجد من الاوصاف
ما يمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ و
المنزل والمنسى والحارث والزارع والرامى قلنا لا يكفى فى صحة
الاجراء على الاطلاق ورود وقوعها فى الكتاب والسنة
بحسب اقتضاء المقام وانسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو
عن نوع تعظيم ورعاية ادب قال المبحث الثالث مفهوم
الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وقد يكون ماخوذا
باعتبار الاجزاء وقد يكون ماخوذا باعتبار الصفات والافعال
والسلوب والاضافات ولا خفاء فى تكثر اسماء الله تعالى بهذا
الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركب و
اختلفوا فى الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا
الله فان الجمهور على انه علم للذات المخصوصة وكنه ماخوذا من
الاله بحذف الهمزة وادغام اللام ومشتقا من اله بالدار وله يوله
اولاه يليه اذا احتجب اولاه يلوه اذا ارتفع او غير ذلك من
الاقاويل الصحيحة والفاسدة لا ينافى العلمية ولا يقتضى الوصفية
وقيل غير جائز لان الوضع يقتضى العلم بالموضوع له ولا سبيل
للعقل الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون
الواضع هو الله تعالى وبانه يكفى معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه
ككونه حقيقة ذات واجب الوجود فالموضوع له يكون هو
الذات مع انه لا يعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان اسماء الله
تعالى لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب الصفات دون
الذات وبان الاسم العلم انما يكون لما يدرك بالحسن ويتصور فى
الوهم وبان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى البارى تعالى

١٦٢

وبان العلم لا يكون الا لغرض التمييز عن المشاركات النوعية او
الجنسية فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات
يقتضى تكثر اسماء الله تعالى حدا حتى ذكر بعضهم انها لا يتناهى بحسب
لا يتناهى الاضافات والمغايرات فما وجه التخصيص بالتسعة
والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد يدل الدعاء الماثور
عن النبى صلعم على ان لله تعالى اسماء لم يعلمها احدا من خلقه واستا
ثر بها من علم الغيب عنده وورد فى الكتاب والسنة اسامى
خارجة عن التسعة والتسعين كالبارى تعالى والدائم والبصير
والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والوتر
والفاطر والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذى
الطول وذى المعارج وذى الفضل والخلاق والمولى والبصير
والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب
وغافر الذنب ومولج الليل فى النهار ومولج النهار فى الليل و
مخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى والسيد والحنان
والمنان ورمضان وقد شاع فى عبارات العلماء المريد والمتكلم
والشئ والموجود والذات والازلى والصانع والواجب وامثال
ذلك اجيب بوجوه منها ان التنصيص على اسم العدد ربما لا يكون لنفى
الزيادة لغرض آخر ذكرناه الفضلة مثلا الثانى ان قوله من
احصاها دخل الجنة فى موقع الوصف كقولك للامير عشرة
يكفون مهماته بمعنى ان لهم زيادة مرتبة واشتغال بالمهمات
او ان هذا العدد من علامة الحجة كاف لمهماته من غير افتقار
الى الآخرين فان قيل ان كان اسم الاعظم خارجا عن هذه الجملة
فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف
يصح انه مما يختص بمعرفته نبى او ولى وانه سبب لكرامات
عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان اصف ابن برخيا انما احضر عرش

بلقيس لانه قداوتى الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون خارجا ويكون
زياده شرف التسعة والتسعين وحلا لها بالاضافة الى ماعداه وان
يكون داخلا مبهما لايعرفه نفسه اوولى الانبى ثم ان الاسماء منحصر
فى التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة فى الصحيح والخالية عن الاضطراب والتعيين وقد ذكر
كثير من المحدثين فى اسنادها ضعفا وعلى هذا يظهر معنى
قوله عم ان الله وتر يحب الوتر اى جعل الاسامى التى سمى بها
نفسه تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر و
يكون معنى احصائها الاجتهاد فى التقاطها من الكتاب والسنة
وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صح عندى قريب
من ثمانين يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الاخبار والباقى
ينبغى ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشهور ان
معنى احصائها عدها والتسليط بها حتى ذكر بعض الفقهاء
انه ينبغى ان تذكر بلا اعراب ليكون احصاء ويشكل بما هو مضاف
كمالك الملك وذو الجلال وقيل حفظها او التامل فى معانيها
قال المقصد السادس فى السمعيات وفيه فصول اربعة مباحث
النبوة ومباحث المعاد ومباحث الاسماء والاحكام ومايلائمها
ومباحث الامامة **قال الفصل الاول فى النبوة** هو كون الانسان
مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبى ماخوذا من النباوة
وهو الارتفاع لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبى بمعنى
الطريق لكونه وسيلة الى الحق تع فالنبوة على الاصل كالابوة و
ان كان من النباء وهو الخبر لانبائه عن الله تع فعلى قلب
الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة **قال المبحث الاول النبى انسان
بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول** وقد يخص بمن له
شريعة وكتاب فيكون اخص من النبى واعترض بما ورد فى

الحديث

الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له
كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبى قد يخلو
عن ذلك كيوشع عم وفى كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب
الوحى بواسطة الملك والنبى هو المخبر عن الله تع بكتاب او
الهام او تنبيه فى المنام ثم البعثة لطف من الله تع ورحمة للعالمين
لما فيها من حكم ومصالح لاتحصى منها معاضدة العقل فيما يستقل
بمعرفته مثل وجود البارى وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبى فيما
لايستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسمانى ومنها
ازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا فى
ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان
حال الافعال التى تحسن تارة وتقبح اخرى من غير هداية العقل
الى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التى
التى لاتفى بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار
ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة
فى العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات
والضروريات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص
والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن
ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصى ترغيبا
فى الحسنات وتحذيرا عن السيئات غير ذلك من الفوائد فلذا
قالت المعتزلة بوجوبها على الله تع والفلاسفة بلزومها فى حفظ
نظام العالم على ما سيجى والحاصل ان النظام المودى الى صلاح
حال النوع على العموم فى المعاش والمعاد لا يتحقق الا ببعثة الانبياء
فيجب على الله تع عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد و
عند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه فى الحكمة والعناية

الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين فيما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات الحكمة البارى عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل ثم طولوا فى ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما فى خلق الاغذية والادوية التى لا تتميز عن السموم المهلكة الا بتجارب لا يتجاسر عليها العقلاء ولا تفى بها الاعمار وخلق الابدان من التى ليس لها بد من الغذاء الا الفناء وخلق نوع الانسان المفتقر فى البقاء الى اجتماع لا ينتظم بدون بعثة الانبياء وكخلق العقل المائل الى المحاسن النافر عن القبائح الجازم بان شرفه وكماله فى العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضاها من الامتثال والاجتناب وانه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر الى بيان ممن اوجدها ودعا الى الاتيان ببعض منها والانتهاء عن البعض كالمجمل من الخطاب فان خلق العقل مائلا الى المحاسن نافرا عن القبائح بمنزلة الخطاب فى كونه دليلا على الامر والنهى اللذين هما من الصفات القائمة بذاته تعالى اذ لا معنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما فى جعل بعض الافعال بحيث قد يحمد عاقبته فيجب وقد يذم كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان من الشارع لكان فى ذلك اباحة ترك الواجب و اباحة مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة فظهر بهذه الوجوه واحتمالها انه لا بد من البعثة البتة ولهذا كان فى كل عصر للعقلاء نبى او من يخلفه فى اقامة الدليل السمعى وكان الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع اشتغالهم باكتساب اسباب

المتمسكين

المعاش

شبهة الاول انها تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولا سبيل اليه ورد بجواز نصب الادلة او خلق العلم الضرورى الثانى انها عبث لان ما حسن عقلا يفعل وما قبح يترك وما لم [illegible]

المعاش وخلق اكثرهم عن صناعة النطق وحذاقة الذهن وعلى الفلاسفة المتشبثين باذيال العقل العدول عن الصواب والوقوع فى الضلال مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم فمالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم اليقينية وانت خبير بان فى ترويج امثال هذا المقال توسيع لمجال الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى ان تركه لقبحه مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة فالحق ان البعثة لطف من الله ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب فى ساير الالطاف ولا تبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته

قال والمنكرين المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من عقايدهم كالفلاسفة النافين لاختيار البارى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك على افعاله واقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفى التكاليف ودلالة المعجزات وهؤلاء احاد واوباش من الطوايف لا طايفة معينة يكون لها ملة فبالجملة للمنكرين شبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم بان الباعث هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا او يخلق علما ضروريا فيه الثانية وهى للبراهمة ان ما جاء به النبى اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبى او مخالفا له قبيحا عنده فيرد ويترك وان جاء به النبى فاياما كان لا حاجة اليه فان قيل لعله لا يكون حسنا عند العقل

[illegible]

وسيأتى الرابع القدح فى المعجزة
حجة قاهرة على المخففين
الظاهرين وحكم واسرار
فتأكيد لما عند

ولا قبيحا قلنا فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض تحقق
الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب ما يوافق العقل
قد يستقل بمعرفته فيها فقده النبي ويوكده بمنزلة الادلة العقلية
على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدله عليه ويرشده وما
يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبي او يرفع عنه
الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله
او قبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها
مظنة التنازع والتقابل ومفض الى اختلال النظام وان فوايد
البعثة لا ينحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها على ما تقدم
الثالثة ان العمدة في باب البعثة هي التكليف وهو عبث لا
يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فايدة للعبد لكونه في حقه مضرة
ناجزة مشقة ظاهرة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة و
الانتفاع وايضا فيه شغل للقلب عما هو غاية الاعمال ونهاية
الكمال اعني الاستغراق في معرفته والفناء في عظمته والجواب
ان مضارة الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية
والاخروية الظاهرة لدى الواقفين على ظواهر الشريعة
النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية واذا
تاملتم فالتكليف صرف الى ما ذكرتم لا شغل عنه على ما توهمتم
الرابعة وهي لاهل الخلاعة المنهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة الانهماك
انا نجد الشرايع مشتملة على افعال وهيات لا نشك ان الشرايع
الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يامر بها كما يشاهد في الحج
الصلوة وتخصيل بعض الاعضاء للتلوث ببعض آخر الى
غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل والجواب
انها امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويعا
لنفوسهم وتاكيد الملكة امتثالهم الاوامر والنواهي ولعل

فيها

المعجزة امر خارق للعادة مقرون بالتحدي وعدم
المعارضة وقيل امر قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله
وزاد بعضهم قيد موافقة للدعوى وبعضهم مقارنة زمن

عند انقراض نظم التكليف او القصد التصديق او العمدة

فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله تعالى والراسخون في العلم
وقد اشار اليها بعض الخايضين في بحار اسرار الشريعة
الخامسة القدح في ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونقلها
وسياتي باجوبتها قال المبحث الثاني المعجزة ماخوذة
من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز
استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز
وجعل اسما له فالتا للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في
الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين
بناء على راى الاشعري ان ههنا تجوزا اخر هو استعمال العجز
في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد
للقدرة وانما يتعلق بالموجود وبما يقدر عليه حتى ان عجز
الزمن انما هو عن القعود بمعنى انه وجد منه اضطرارا لا
اختيارا فلو تحقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة
الاضطرارية والمعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون
بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل
كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن
اقتصر على الفعل جعل المعجزة هنا كون النار بردا وسلاما
او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احراق واحترز بقيد
المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية
التي تتقدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب معجزة
من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة
عن السحر والشعبذة كذا ذكره الامام الرازي وفيه نظر
اما اولا فلانه لا بد من قيد الظهور على يد المدعي ومن جهته
احترازا عن ان يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء
حجة وعن ان يقول معجزتي ما ظهر من في السنين الماضية

النفي

فقد صرحوا بانه لاعبرة بذلك ومن قيد الموافقة للدعوى احترازا
عما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بانه مفترى كذاب
ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هى فعل من الله تعالى او قائم مقام
الفعل يقصد بمثله التصديق وقال بعض الاصحاب هى
امر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا فلان
القوم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدى
ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى ح كاظلال
الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك ثالثا فلان المعجزة
قد يتاخر عن التحدى كما اذا قال معجزتى ما يظهر منى يوم
كذا فظهرت ويمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدى يشعر
بالقيدين فان معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهدا
لدعواه وتعجيز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول
تحديت فلانا اذا باريته الفعل ونازعته الغلبة وتحديته
القراءة اي نازعته فيها بالتحدى يحصل ربط الدعوى بالمعجزة
حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم يجعله وكذا
لو ادعى الرسالة وظهرت الاية من غير اشعار منه بالتحدى
فالو الحكم فى التحدى ان يقول آية صدقى ان يكون كذا
وكذا ولا يحتاج الى ان يقول هذه آيتى ولا ياتى احد
بمثلها فعلى هذا لا يكون معجزة نبى ماض ولا معاصر
معجزة للغير وعن الثانى ان عد الارهاصات من جملة
المعجزات انما هو على سبيل التغليب والتشبيه والمحققون
على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبى اذا كانت
متقدمة فان ظهرت منه فان شاعت وكان هو مظنة
البعثة كما فى حق نبينا عم حيث اخبر بذلك بعض اهل
الكتاب والكهنة فارهاص اى تاسيس لقاعدة البعثة

والا فكرامة محضة وان ظهرت من غيره فان كان من الاخبار
فكذلك اى ارهاص او كرامة والا فارهاص محض كظهور
النور فى جبين عبد الله ابى النبى كما اذا ظهرت على يمين
الدعى الالوهية فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف
مدعى النبوة فلهذا جوز ظهورها على يد المتاله دون
المتنبى وعن الثالث ان المتاخر ان كان بزمان يسير يعد
مثله فى العرف مقارنا فلا اشكال وان كان بزمان متطاول
فالمعجزة عند من شرط المقارنة هو ذلك القول المقارن
فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه متراخ الى وقت وقوع
ذلك الامر ومن جعل المعجزة نفس ذلك الامر فهو لا يشترط
المقارنة وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبى تكليف الناس
بالتزام الشرع ناجزا لانتفاء المعجزة او العلم بها لكن لو بين
الاحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر صح عند الامام
ولم يصح عند القاضى ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر
مثله ممن ليس بنبى واما من نبى اخر فلا امتناع وزاد
بعضهم فى تفسير المعجزة قيدا آخر وهو ان يكون فى
زمان التكليف لان ما يقع فى الاخرة من الخوارق ليست
بمعجزة ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء
التكاليف لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض
العادات وتغير الرسوم قال اما امكانها فضرورى
قدح بعض المنكرين للنبوة فى المعجزات بان تجويز
خوارق العادات سفسطة اذ لو جازت لجاز ان ينقلب
الجبل ذهبا والبحر دما والمدعى للنبوة شخصا آخر
عليه ظهرت المعجزة الى غير ذلك من المحالات وبعضهم
بانها على تقدير ثبوتها للشبت على الغائبين لان اقوى

فهو انها بمنزلة صريح التصديق كما اذا ادعى احد رسول هذا الملك فطولب بالحجة فقال ان يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ففعل وهذا توضيح بالمثال

طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز الكذب على
كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد ولانه لو
افاده لافاده خبر الواحد لان كل طبقة يفرض عدد التواتر فعند
نقصان واحد منه ان بقي مفيد لليقين وهكذا الى الواحد
فظاهر وان لم تبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزايد ولانه
غير مضبوط بعدد بل ضابطه حصول اليقين فاثبات اليقين
به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد خوارق العادات
امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم يجر العادة
بوقوعها كانقلاب العصا حية فامكانها ضروري وابداعها
ليس ابعد من ابداء خلق الارض والسماء وما بينهما والجزم
بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص
وامثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي على ما سبق في صدر
الكتاب وعن الثاني بان المتواتر احد اقسام الضروريات
فالقدح فيها بما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب
قال واما وجه دلالتها اي وجه دلالة المعجزة على صدق
دعوى الرسالة انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق
لما جرت به العادة من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري
بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة
وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان
يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات
ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري
بصدقه من غير ارتياب فان هذا تمثيل وقياس للغائب
على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في
العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين
في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرايع على ان حصول

العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو بالتواهد من قراين الاحوال
قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال
ولا مدخل لمشاهدة القراين في افادة العلم الضروري
لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم
وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه
حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة
حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل فان
قيل ههنا احتمالات تنفي الدلالة على الصدق والجزم به
وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى
بل يستند الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاج في بدنه اولا
طلاع منه على خواص في الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك
او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية
واوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب
الثاني احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله
تعالى اجراها وتكرير عادة لا يكون الا في دهور متطاولة كعود
الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض
الا انه لم يعارض لعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة
او لمواضعة من القوم وموافقة في اعلاء كلمته او لخوف او لا
وقلة مبالاة او لاشتغال بما هو اهم او عورض ولم ينقل لمانع
الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض
في فعله على ما هو المذهب واما لثبوت غرض آخر مثل
ان يكون لطفا بمكلف او اجابة لدعوته او معجزة لنبي آخر
وابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف عن موجبه او النظر
والاجتهاد في دفعه كما في انزال المتشابه او اضلالا للخلق
على ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل من يشاء من

بين الصادق والكاذب سفه وخامسها انها تفيد العلم بالصدق من غير افتقار الى اعتبار اخبار من الله تعالى تنزل الى ان يقول جعلتك رسولا وانشأت الرسالة فيك اقول اي ويه

غناده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان المدعى صادق فهو لا يجب صدقه الا بعد استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غايته ان الكذب قبيح وهو على الله مستحيل وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور وان كان الملك ظلوما غشوما كذوبا لا يبالي باغواء رعيته والاستهزاء برسله وتفصيلا اولا انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله وحده سيما في احياء الموتى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكين وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف في افادة المطلوب ولهذا ذهبت المعتزلة الى ان المعجزة يكون فعلا لله تعالى او واقعا بامره او تمكينه وثانيا ان كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع كونهم احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وتهالكوا عليه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى والطب في زمن عيسى والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن محمد صلعم وثالثا انه لا اخفاء ولا خلاف في ترتب الغايات والاثار على بعض افعاله وان لم يجعلها اغراضا له على انا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق بل لانها دلت على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل

١٦٨

من جنس العلم او كلام النفس او غيرهما ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لاي غرض فرض وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله تعالى فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم ساير العاديات وهذا ما قال القاضي ان اقتران ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انخراقها عن مجراها جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق وح يجوز اظهارها على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب ومنا من قال باستحالته عقلا فالشيخ لافضائه الى التعجيز عن اقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلولها اللازم بمنزلة العلم لاتقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو مح والماتريدية لاجابة التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم وخامسا ان مجرد اظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم بصدقه وبتصديق الله اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن ههنا يصح التمسك بخبر النبي في اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقض على ما مر والى هذا يشير ما قال امام الحرمين انا نجعل اظهار المعجزة تصديقا بمنزلة ان يقول جعلته رسولا وانشأت الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيلا واستنبتك لشأني من غير قصد الى اخبار واعلام بما ثبت ومحصوله انه يعتبر القول فيه انشاء لا اخبارا واما لو تم لنا نفي الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق فلا اشكال

قال خاتمة لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله عنه او بخبر من ثبت عصمته عن الكذب كنصوص التورية والانجيل في نبوة نبينا عم وكاخبار موسى عم بنبوة

[illegible] المعجزة لا غير هذا [illegible] خلق العلم الضروري [illegible]

قالت الحكماء الانسان يحتاج في تعيشه الى اجتماع مع بني نوعه
وتشارك لا يتم الا بمعاملات ومعاوضات تفتقر الى قانون
متفق عليه وشارع يقرره على ما ينبغي متميزا عن الآخرين بخصوصية

هو ذكر ويوشع عليه فيما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن
نصب دليل على النبوة سوى المعجزة لان ما يقدر دليلا
ان لم يكن خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى
لم يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى
ابتدا محمول على ما يصلح دليلا للنبوة على الاطلاق وحجة على المنكرين
بالنسبة الى كل نبي حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب واما ما سيأتي
من الاستدلال على نبوة محمد صلعم بما شاع من اخلاقه واحواله
فعايد الى المعجزة على ما تبين ان شا الله تعالى **قال المبحث
الثالث** في طريقة الفلاسفة هم يقرون بالاحتياج الى النبي
والشريعة وبثبوت المعجزة لكن يقررون ذلك على وجه
لا يوافق ما علم بالضرورة من الدين اما تقريرهم بالاحتياج
الى النبي فهو ان الانسان مدني بالطبع اي يحتاج في تعيشه
الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك
في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس
الواقي من الحر والبرد والمسكن الملائم بحسب الفصول
المختلفة والسلاح الحامي عن السباع والاعداء فان كل
ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان الواحد
القيام بجميعها بل لا بد ان يخبز هذا لذلك وذلك يخيط لآخر
والآخر يتخذ الابرة له الى غير ذلك من المصالح التي لا بقاء
للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم الا بمعاملات
فيما بينهم وبمعاوضات ولا ينتظم الا بقانون متفق عليه
مبني على العدل والانصاف ضابط لما لا انحصار له من الجزئيات
لئلا يقع الجور فيختل امر النظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهي
ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو
الشرع ولا بد من شارع يقرره على ما ينبغي متميزا عن

هو الوحي ونزول الملك والكتاب اما ان كونه ذلك من مقتضى
نظام المعاش ونجاة المعاد وصلاح العباد مع نفي القصد
والغرض في افعاله والعلم بالجزئي على الوجه الجزئي في اوصافه

الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعة و
انقياد لما قبلوه ولم ينقاد والا وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم
المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعونه في مواقع الاحتياج
ومظان الاشتباه فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوة وذلك
الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات
في حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبي ولا بد من امر
مختص يدل ان شرعه من عند ربه ويقتضي لمن وقف عليه
ان يتبعه وينقاد له وهو المعجزة قالوا وهذا الانسان هو
الذي يجتمع فيه خواص ثلث هي الاطلاع وظهور خوارق
العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك
على ما شرحه في الشفاء وغيره انه يكون كاملا في قوته النفسانية
اعني الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة بمعنى ان نفسه
القدسية لصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادي
العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها وحاضرها وآتيها
وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الجهة السافلة تكون بحيث
يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من دفعة اذ لا
بخل هناك ولا احتجاب وانما المانع هو انجذاب القوابل الى
عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل عن عالم العقل وان
قوته المتخيلة تكون بحيث يتمثل لها العقول المجردة صورا
واشباحا يخاطبونه ويسمعونه كلاما منظوما محفوظا وان
قوته المحركة يكون بحيث يطيع لها هيولى العناصر فيتصرف
فيها تصرفها في بدنها فيعنون بالخصائص خصائص هذه
القوى وبمشاهدة الملك هذا المعنى فلا يرد الاعتراض
بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات
قد يوجد لغير الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة

الملك وسماع كلامه بمجرد عبارة لا يعقلون بمعناها على ان
الخاصة قد تطلق على الاضافية وانما ذكر بمجرد اعتبار معارضته
بالتحدى يصير خاصة حقيقية واما تعز برهم فى المعجزات فاجمالا
انه لا يبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة هى مبدأ
لافعال غريبة بسبب ما لها من الخصوصية الشخصية او بسبب
امزاج عليها من غير اكتساب او حاصل لها بالاكتساب على ما
هو شان اكثر الاولياء وهذا اينا فى اتحاد النفوس بحسب
النوع وتفصيلا ان المشهور من معجزات الانبياء وكرامات
الاولياء ثلث بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانيه
باعتبار الحركات والسكنات فالاول الاطلاع على المغيبات
وليس ببعيد لتحققه فى حال النوم على ما تعرفه من نفسك
وتسمعه من غيرك وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادى
العالية اعنى العقول والنفوس السماويه المنتقشة بصور
ما تستند اليها من الحوادث لما تقرر من انها عالمة بذواتها
وان العلم بالعلل والاسباب يوجب العلم بالمعلولات والمبادى
غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلى
خال من قيد الهذية وخصوص الوقتية والكاملون قد
يدركونها على الوجه الجزئى اما بجعلها جزئية بمعونة الحواس
الباطنة على ما قررها الحكماء واما لارتسامها فى النفوس السماوية
كذلك على ما يراه بعضهم ومعنى اتصال النفس بالمبادى
العالية صيرورتها مستعدة لفيضان العلوم عليها بحصول
القوة لها وزوال الموانع اعنى الشواغل الحسية عنها بمنزلة
مرآة مجلوة تحاذى شطر الشمس ولا يلزم من ذلك انتقاشها
بجميع ما فى المبادى من الصور لان لقبول كل صورة استعدادا
يخصها والثانى ظهور حركات وافعال تعجز عن امثالها امثاله

وان ما ذكر

لحدوث

لحدوث رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص
ظالمة وخراب مدن فاسدة وانفجار المياه من الاحجار بل من
الاصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن انما
هى بالتدبير والتصرف لا الحلول والانطباع فيجوز ان يكون
بعض النفوس من القوة بحيث يتصرف فى اجسام آخر غير
بدنها بل فى كلية العناصر حتى كانها نفس لعالم العناصر والثالث
الامساك عن القوت مدة غير معتادة وليس ببعيد كما
فى بعض الامراض لاشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة
وتحليل المواد الردية عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات
الاصلية المحتوج اليها فيجوز فى حق الاشخاص الكاملة لانجذاب
نفوسهم الى جناب القدس بالكلية واستتباعها القوى الجسمانية
التى من شانها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بذلك بل لا
يبعد ان يكون هذا فى حق هولاء اولى واقرب منه فى المرضى
لكون احتياج المريض الى الغذاء او فرطا وفى اما اولا فلتحلل
رطوباته بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج واما
ثانيا فلفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية بحفظ الرطوبات
التى بها تعتدل الحرارة الغريزية وذلك لما عرض لها بسبب
المرض المضاد لها من الفتور واما ثالثا فلاختصاص العارف
بامر يقتضى الاستغناء عن الغذاء وهو السكون البدنى
الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افاعيلها عند
متابعتها للنفس واما تعز برهم لنزول الوحى وظهور
الملك مع انه من المجردات دون الاجسام فهو ان النائم
ومن يجرى مجراه فى عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد
صورا غريبة ويسمع اصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة
ولا موجودة فى الخارج بل فى القوة المتخيلة والحس المشترك

وربما لا يكون متادية اليه من طرق الحواس الظاهرة بل من عالم
آخر فلا يبعد ان تكون لبعض افراد الانسان نفس شريفة شديدة
الاتصال بعالم العقل قليلة الالتفات الى عالم الحس ومتخيلة
شديدة جدا قوية التلقي من عالم الغيب قليلة الانغماس في جانب
الظاهر لا يعصيها المصورة ولا يشغلها المحسوسات عن
افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل
بعالم الغيب ويتمثل لقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس
السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة
اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه ويحدث في سمعه كلاما مسموعا
ويتلى ويكون ذلك من قبل الله وملائكته لا من الانسان وهذا
معنى الوحي ونزول الملك والكتاب وقد يكون ذلك على
غاية الكمال فيعبر عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه
من غير واسطة واما تقريرهم في كون النبي مبعوثا من قبل
الباري تع لحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد
مع انهم لا يثبتون له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون
بانه بل جميع المبادي العالية لا يفعل لغرض في الامور السافلة
فهو ان العناية الالهية بمخلوقاته اعني احاطة علمه السابق بنظام
الموجودات على الوجه الاليق في الاوقات المرتبة التي يقع
كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة
ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي من جملته
وجود الشرع والشارع ووجوب ما به يكون النظام على
وجه الصواب فيجب ذلك عنه وعن احاطته بكيفية الصواب
في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى
احسن النظام وان لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه
تعالى وهذا ما قال في الشفاء ان العناية الالهية تقتضي المصالح

التي

محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه ادعى الرسالة وهو
ظاهر واظهر المعجزة لانه اتى بالقرآن المعجز واخبر عن
المغيبات وظهر عنه ما لا يعتاد من الاحوال اما

التي لها منفعة ما في البقاء كانبات الشعر على الاشفار وعلى
الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين فكيف لا تقتضي المنفعة
التي في محل الضرورة للبقاء ولتمهيد نظام الخير واساس المنافع
كلها وكيف لا تجب وقد وجد ما هو مبني عليها ومتعلق بها وكيف
يجوز ان يكون المبدأ الاول والملائكة بعده يعلمون ذلك ولا
يعلمون هذا في الجملة قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة فمن
قال هي واجبة في الحكمة اراد تبقية النظام على الوجه اللائق
ومن قال في العناية اراد تمثل النظام في علمه الشامل ومن قال
في الطبيعة اراد وجود النظام الكامل ولقد افصح عن المقصود
بعض الافصاح من قال ان المدبر الذي يسوق النوع من
النقصان الى الكمال لا بد ان يبعث الانبياء ويمهد الشرايع
كما هو موجود في العالم ليحصل النظام ويتعيش الاشخاص
ويمكن لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا
لاجله قال المبحث الرابع محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين
الحق ولم يخالف في ذلك من اهل الملل والاديان الا البعض
من اليهود والنصارى وحجتنا انه عليه ادعى النبوة واظهر
المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي لما بينا اما دعوى النبوة
فبالتواتر والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الوضوح و
الاشراق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات
واظهر افعالا على خلاف المعتاد بلغت جملتها حد التواتر وان
كانت تفاصيلها من الآحاد فلنتكلم في الانواع الثلثة اما النوع
الاول ففيه ثلث مقامات لبيان اعجاز القرآن ووجه
الاعجاز ودفع شبه الطاعنين اما المقام الاول فهو انه صلعم
تحدى بالقرآن ودعاه الى الاتيان بسورة مثله مصاقع البلغا
والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء

وقيل كونه على اسلوب غريب مخالف لاساليب كلامهم
وقيل سلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل
اشتماله على دقايق العلوم والحكم والمصالح وقيل

وحمى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية و
تهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع عن الاحساب وركوب
الشطط فى هذا الباب فعجزوا حتى اثروا المقارعة على المعارضة
وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة
لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعى وعدم الصارف
والعلم بجميع ذلك قطعى كساير العاديات لا يقدح فيه احتمال
انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا
لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات و
اما المقام الثانى فالجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه فى الطبقة
العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه
فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم فى فن البيان
واحاطتهم باساليب الكلام مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات
الماضية والآتية كما سنذكره وعلى دقايق العلوم الالهية واحوال
المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة
العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين
ويتجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى
من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهى ان الله تعالى صرف همم
المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم
او سلب دواعيهم او بسلب العلوم التى لا بد منها فى الاتيان بمثل
القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة
فازالها الله وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه كان
عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه
او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان العلمان يتمكن من
الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى عن قلوبهم
تلك العلوم وفيه نظر واحتجوا اولا بانا نقطع بان فصحاء

العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها
القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الاخر فيكونون
قادرين على الاتيان بمثل السورة وثانيا بان الصحابة عند جمع
القرآن كانوا يتوقفون فى بعض السور والآيات الى شهادة
الثقات وابن مسعود رحمه قد بقى مترددا فى الفاتحة والمعوذتين
ولو كان نظم القرآن معجزا بفصاحته لكان كافيا فى الشهادة
والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه
بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكرتم
لكان كل من احاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصايد فصحائهم
كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعى البطلان وعن الثانى بعد
صحة الرواية وكون الجمع بعد النبى صلى الله عليه وسلم لا فى زمانه وكون كل سورة
مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى
تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد
بحيث لا يبقى له تردد اصلا وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف
لما عليه كلام العرب فى الخطب والرسايل والاشعار وقيل
بسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل باشتماله على دقايق
العلوم وحقايق الحكم والمصالح وقيل باخباره عن المغيبات
ورد بان حماقات مسيلمة ومن يجرى مجراه ايضا على ذلك
النظم وبانه كثيرا ما يسلم كلام البلغاء عن الاختلاف والتناقض
ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقايق والاخبار عن المغيبات
لا يوجد الا فى قليل من الآيات فان قيل لا يظهر فرق بين كون
الاعجاز بنظمه الخاص وكونه ببلاغة النظم ليجعلا مذهبين متقابلين
ويجعل كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا ثالثا ينسب الى
القاضى على ما قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عندنا هو
اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام

تفاوة النظم بحيث يقصر عن الاجماع وعدهم للتناقض والكذب في الشعر

العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب
والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن
انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يعد نظم ركيك يضاهى
نظم القرآن على ما روى من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل
له ذنب وبيل وخرطوم طويل فلزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع
الجزالة اعنى البلاغة وهو التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف
واف مبنئ عن المقصود من غير مزيد ثم وفى القرآن سوى
النظم والبلاغة وجهان آخران من الاعجاز عن قصص الاولين
من غير سماع وتلقن والاخبار عن المغيبات المستقبلة متكررة
متوالية قلنا معنى الاول ان نظم القرآن وتركيبه بخلاف المعتاد
من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل
يعلمون ويعقلون والمطالع على مثل يا ايها الناس ويا ايها
المزمل والحاقة ما الحاقة وعم يتساءلون وامثال ذلك ومعنى
الثانى ان نظم بالغ فى الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد
الخارج عن طوق البشر وكان معنى النظم على الاول ترتيب
الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثانى جعلها مترتبة
المعانى متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على
ما قال عبد القاهر ان النظم هو توخى معانى النحو فيما بين الكلم
على حسب الاغراض التى يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة بيان
فى بعض كتبنا فى فن البيان وقد يستدل على بطلان الصرفة
بوجوه آ ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه و
بلاغته وسلاسته فى جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله
تعـ وقيل يا ارض ابلعى ماءك الاية لذلك لا لعدم تاتى المعارضة مع
سهولتها فى نفسها ب انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب
ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما انزل فى البلاغة

وادخل

١٧٣

وادخل فى الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ فى خرق العادة
ج قوله تعـ قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل
هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان
ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير فى مقام التحدى انما يحسن
فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد
نفى ذلك فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان
ينبغى ان يؤتى بالكل فى اعلى الطبقات لكونه ابلغ فى خرق العادة
والمذهب ان الله تعـ قادر على ان ياتى بما هو افصح مما اتى به و
ابلغ اذ بعض الايات فى باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعـ
وقيل يا ارض ابلعى ماءك الاية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا
قلنا هذا اوفى بالغرض واوضح فى المقصود بمنزلة صانع يبرز
من مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ونهاية ميسوره ثم
يدعو اجاهير الحذاق فى الصناعة الى ان ياتوا بما يوازى او
يدانى دون ما القاه واهون ما ابداه واما المقام الثالث
فاشارات العرب مع كمال حذاقتهم فى اسرار الكلام وفرط عداوتهم
للاسلام لم يجدوا فيه للطعن مجالا ولم يوردوا فى القدح
مقالا ونسبوه الى السحر على ما هو دأب المحجوج المبهوت
تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بانه ليس
من جنس خطب الخطباء وشعر الشعراء وان له حلاوة و
عليه طلاوة وان اسافله مغدقة واعاليه مثمرة ثم آثروا المقارعة
على المعارضة والمقاتلة على المقاولة وابى الله الا ان يتم نوره ولو
كره المشركين ورغم المعاندين وحين انتهى الامر الى من
بعدهم من اعداء الدين وفرق الملحدين اخترعوا مطاعن ليست
الا هزؤة للساخرين وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات غير
عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمقاليد فكيف

بصح انه عربي مبين ورد بان ذلك من توافق اللغتين او المراد به عربي النظم والتركيب او الكل عربي على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطاء من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئون ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة ورد بان كل ذلك صواب على ما بين في علم الاعراب ومنها ان فيه مما يكذب حيث اخبر بانه لا يتيسر للبشر بل للانس والجن الاتيان بمثل سورة منه واقل السور ثلث آيات ثم حكى عن موسى مع اعترافه بان هرون افصح منه مقدارا احدى عشرة آية منه وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي امري الى قوله انك كنت بنا بصيرا ورد بان المحكي لا يلزم ان يكون بهذا النظم بعينه على ان المختار عند البعض في المتحدى به سورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابهات يتمسك بها اهل الغواية كالمجسمة بمثل الرحمن على العرش استوى ورد بانها لنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد في طلب المراد ولفوائد لا تحصى بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فباي آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين في سورة الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يقرره علماء البيان فيما وقع منه في القرآن ومنها ان فيه قوله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة ما يربى على اثنى عشر الفا ورد بان المراد من الاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز لا يقال

المعجزة والعلم بالمغيبات واللغات والحرف والصناعات وطبايع الاغذية والادوية وعجايب البر والبحر والسماء والارض فمن الخرافات اول

العصر فلم يبق الآن يكون اماما معصوما عن الخطاء والجواب ان الظن كاف في البعض فينقل بطريق الآحاد من الثقات واما القطعي فالى اهل التواتر وجميع الامة وهم اهل عصمة عن الخطاء فلا حاجة الى معصوم بالمعنى الذي قصدتم وليت شعري باي طريق نقلت الشريعة الى الشيعة من الامام الذي لا يوجد منه الا الاسم قال واما اشتراط فقد اشترط الغلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب معجزة عالما بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات وبطبايع الاغذية والادوية وبعجايب البر والبحر والسماء والارض وهذه خرافات مفضية الى نفي الامام ورفض الشريعة والاحكام المبحث الثالث في طريق ثبوتها اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واجتماع الشرايط فيه بل لا بد من امر آخر به تنعقد امامته وهي طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمختلف فيه المردود الدعوة بان يباين الظلمة من هو اهل للامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه قال به غير الصالحية من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمي خرج شاهرا سيفه داعيا الى سبيل ربه فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الا الجبائي والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوارج والصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد من غير ان يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر وهذا مذهب الاشعري الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعى آخر انه عقد عقدا سرا

[illegible]

دخل للمهو واجتهاد والترجيح والا فهي قايمة مع النقص ولو سلم انتفته عدم الامام اضعاف ذلك اذ التقيد بعدم النص و [illegible] عليه التواتر [illegible] اهل البيعة [illegible]

اذ لا سبيل الى تصحيحهما ولا الى ابطالهما ولا تعيين الصحيح منهما ولا نصب ثالث قلنا يرجح احدهما او ينصب ثالث ولا فساد السادس انه عليه الصلوة والسلام لم يكن يترك الاستخلاف في ادنى غيبة ولا البيان في ادنى ما يحتاج اليه فكيف في غيبة الوفاة وفي الاساس المهمات السابع ان النبي ص ارأف من الام بولده فكيف يترك الوصية لهم الى واحد الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم والامامة من معظمات امر الدين فكيف يهمل قلنا التفويض الى اختيارهم واجتهادهم نوع استخلاف وتوصية وكمال اقول

متقدما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد
خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى لنا على كون
البيعة والاختيار طريقا ان الطريق اما النص واما الاختيار و
النص منتف في حق ابي بكر مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق
علي على عند التحقيق وايضا اشتغل الصحابة بعد وفاة النبي ع
ومقتل عثمان باختيار الامام وعقد البيعة من غير نكير فكان
اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك احتجت
الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل
من رعيته عالما بامر الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار
ورد بمنع المقدمتين فقد سبق عدم اشتراط الامور وعلم
بالضرورة حصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفات المذكورة
الثاني ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاة والاحتساب
ولا على التصرف في فرد من احاد الامة فكيف يقدرون
على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في
امر الدين والدنيا لكافة الامة ورد بمنع الصغرى فان التحكيم
جايز والشاهد يجعل القاضي قادرا على التصرف في الغير
ولو سلم فذلك لوجود من اليه التولية وهو الامام ولا
كذلك اذا مات ولا امام غيره الثالث ان الامامة لازالة الفتن
واثباتها بالبيعة مظنة اثارة الفتن لاختلاف الاراء كما في زمن
علي ابن ابي طالب عليه السلم ومعوية فيعود على موضوعها
بالنقض ورد بانه لا فتنة عند الانقياد للحق فان جهات
الترجيح من السبق وغيره معلومة من الشريعة ونزاع معوية
لم يكن في امامة علي عليه السلم بل في انه هل يجب عليه بيعته
قبل الاقتصاص من قتلة عثمان واما عند الترفع والاستعلاء
فالفتنة قايمة ولو مع قيام النص ولو سلم فالكلام

فيما اذا لم

فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف
ما ورد به النص ولا خفاء في ان الفتنة القايمة من عدم الامام
اضعاف فتنة النزاع في تعيينه الرابع ان الامامة خلافة بيعته
الله ورسوله فيتوقف على استخلافهما بوسط او لا بوسط
والثابت باختيار الامة لا يكون خلافة منهما بل من الامة ورد
بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان من اختاره
الامة خليفة لله ورسوله كان خليفة سقط ما ذكرتم الا يرى
ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي
حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان نايبا لله فهو نايب الامة
ايضا الخامس ان القول بالاختيار يودي الى خلو الزمان
عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا عقد اهل
بلدتين لمستعدين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتهما
لاحتمال المقارنة ولا بفسادهما لاحتمال السبق ولا بتعيين
الصحيح لعدم الوقوف وح لا يمكن نصب امام آخر لاحتمال
كونه ثانيا ورد بانه ينصب امام لعدم العلم بوجود الامام على
انه يمكن الترجيح بجهاته السادس ان سيرة النبي ص وطريقته
على انه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في
غيبة مدة قليلة ولا البيان في ادنى ما يحتاج اليه من الفرايض
والسنن والاداب حتى في امر قضاء الحاجة ومسح الخف و
نحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفات والبيان
فيما هو اساس المهمات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على
ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ارباب اولي
الالباب نوع استخلاف وبيان كما في كثير من فروع الايمان
السابع ان النبي ص كان لامته بمنزلة الاب الشفيق لاولاده
الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد الى واحد يصلح لذلك

عقد الامامة ينحل بما يخل بمقصود ها كالردة والجنون وبعض
الامراض وبخلعه نفسه بسبب وبالغلبة عليه اذا صار اماما بالغلبة
واختلف في خلعه نفسه بلا سبب وفي انعزاله بالفسق اقول

فكذا النبي ص في حق الامة الثانية من قوله تعم اليوم اكملت لكم دينكم ولا خفاء في ان الامامة من معظمات امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما في كتابه واما على لسان نبيه والجواب عنهما يعلم مما سبق قال خاتمة ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى والصمم والخرس وكذا بخلعه نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره في نفسه وعليه يحمل خلع الحسن نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف وكذا في انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لا ينعزل وهو المختار من مذهب الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنه وعن محمد صلى الله عليه وآله روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما بالقهر والغلبة ينعزل بان يقهره آخر ويغلبه فينعزل بالفسق على الاظهر قال المبحث الرابع ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبي ص لم ينص على امام بعده وقيل نص على ابي بكر فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه اياه في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي انه عليه قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وقيل نص على علي عليه السلم وهو مذهب الشيعة اما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق واما النص الجلي فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله عم سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله صم مشيرا اليه واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله ص انت الخليفة من بعدي وقوله ص وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكن اخي ووصيي وخليفتي

من بعدي فبايعه علي استدل اهل الحق بطريقين احدهما انه لو كان نص جلي ظاهر المراد في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة وظهر على اجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبي صلى الله عليه وآله واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم منتف والا لم يتوقفوا عن الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير ولم تمل طايفة الى ابي بكر واخرى الى علي ع واخرى الى العباس رض ولم يقل عمر لابي عبيدة امدد يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجة القوم ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه فان قيل علموا ذلك وكتموه لاغراض لهم في ذلك كحب الرياسة والحقد على علي عليه السلم لقتله اباءهم وعشايرهم وحسدهم اياه على ما له من المناقب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي ص وظنهم ان النص قد لحقه النسخ لما راوا من ترك كبار الصحابة العمل به الى غير ذلك وترك علي عليه السلم المحاجة به تقية وخوفا من الاعداء وقلة وثوق بقبول الجماعة قلنا من كان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعا برأة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره في مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل وكيف يظن بجماعة رضي الله عنهم واثرهم لصحبة رسوله ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقد تواتر منهم الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها والاقبال على بذل مهجهم وذخايرهم وقتل اقاربهم وعشايرهم

في نصرة رسول الله ص واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقته
انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وتركوا هداه واتبعوا اهواهم وعدلوا
عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وخذلوا مستحقاً من خالص
بني هاشم وخاص ذوي القربى الى غاصب بني تيم او عدي بن
كعب وان مثل علي عليه السلام مع صلابته في الدين وبسالته و
شدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر
المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه قد ترك حقه وسلم
الامر لمن لا يستحقه من شيخ من بني تيم ضعيف الحال عديم المال
قليل الاتباع والاشياع ولم يقم بامره وطلب حقه كما قام به حين
افضى اليه وقاتل من نازعه بجلنا يديه حتى فني الخلق الكثير و
الجم الغفير وآثر على التقية الحمية في الدين والعصبية للاسلام
والمسلمين مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم الد وفي اول
الامر قلوب القوم ارق وجانبهم اسهل وآراؤهم الى اتباع الحق
واجتناب الباطل اميل وعهدهم بالنبي ص اقرب وهممهم
في تنفيذ احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلي فقد طعن في
كبار المهاجرين والانصار عامة بمخالفة الحق وكتمانه وفي علي
عليه السلام خاصة باتباع الباطل واذعانه بل في النبي ص حيث اتخذ
القوم احباباً واصحاباً واعواناً وانصاراً واختاناً واصهاراً مع
علمه بحالهم في ابتدائهم ومآلهم وفي كتاب الله تعالى حيث اثنى
عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعاؤهم تواتر هذا
النص قرناً بعد قرن مع انه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين
ولم يثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير
المؤمنين علي عليه السلام ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه
وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسايله

ومفاخره

ومفاخره اشارة الى ذلك وابن جرير الطبري مع اتهامه بالتشيع
لم يذكر في روايته قصة الدار هذه الزيادة التي تدعيها الشيعة
وهي قوله عليه انه خليفتي فيكم من بعدي ونعم ما قال المأمون
وجدت اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والكذب في الرافضة
والمروة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الرأي
والظاهر ما ذكره المتكلمون من ان هذا المذهب اعني دعوى
النص الجلي مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي وابو
عيسى الوراق واضرابهم ثم رواه اسلاف الروافض شغفاً
بتقرير مذهبهم قال الامام الرازي ومن العجايب ان الكاملين
من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلاً عن
التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون ان يفهموا
كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق وان غلاتهم زعموا
ان المسلمين ارتدوا بعد النبي م ولم يبق على الاسلام الا عدد
يسير اقل من العشرة فكيف يدعون التواتر من ذلك الطرف
الثاني روايات وامارات ربما يفيد باجماعها القطع بعدم النص
وهي كثيرة جداً كقول العباس رض لعلي عليه امدد يدك ابايعك حتى
يقول الناس هذا عم رسول الله م بايع ابن عمه فلا يختلف
عليك اثنان وقول عمر لابي عبيدة امدد يدك ابايعك وقول
ابي بكر بايعوا عمر او ابا عبيدة وقوله وددت اني سألت
النبي ص عن هذا الامر فيمن هو كنا لا ننازعه وكدخول علي عليه
السلام في الشورى فانه رضي بامامة ايهم كان وكقوله لطلحة
ان اردت بايعتك وكاحتجاجه على معوية ببيعة الناس
له لا بنص من النبي صلى الله عليه وآله وكقوله حين دعي الى
البيعة اتركوني والتمسوا غيري وكمعاضدته ابابكر وعمر
والاشارة اليهما بما هو اصلح حين خرج ابو بكر لقتال العرب

وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه لذلك النص في شيء من خطبه
ورسايله ومفاخراته ومخاصماته وعند تأخره عن البيعة
وكانكار زيد بن علي مع علو رتبته هذا النص وكذا كثير من
سادات اهل البيت وكتسمية الصحابة ابابكر مدة حيوته
بخليفة رسول الله احتج المخالف بانه يستحيل عادة من النبي
صلى الله عليه وآله ان يهمل مثل هذا الامر الجليل وقد بين ما
هو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك النص
الجلي على واحد بالتعيين ليس اهمالا بل تفويض معرفة
الاحق الاليق الى آراء اولي الالباب واختيار اهل الحل والعقد
من الاصحاب وانظار ذوي البصيرة بمصالح الامور وتدبير
سياسة الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفيف الاشارة او
لطيف العبارة نوع بيان لا يخفى حسنه على اهل العرفان

المبحث الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله عندنا وعند
المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة علي عليه السلام ولا
عبرة بقول الراوندية اتباع القاسم بن راوندانه العباس لنا وجوه
الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان
كان من البعض بعد تردد وتوقف على ما روي ان
الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ارضيتم
يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملأن الوادي خيلا
ورجلا وذكر في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحاح ان
بيعة علي عليه السلام بعد

وفي رسالة ابي بكر وعمر ابا عبيدة الجراح
الى علي عليه السلام رسالة لطيفة روتها الثقات باسناد صحيح يشتمل
على كلام كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر وعلى ان
عليا عليه السلام جاء اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين

قام عن المجلس بارك الله فيما ساءني وسركم فما روي انه
لما بويع لابي بكر وتخلف علي عليه السلام والزبير والمقداد و
سلمان وابو ذر ارسل ابو بكر بن الغزال الى علي عليه السلام فاتاه
مع اصحابه فقال ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم
المصيبة ورايتكم استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر ثم
اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب عليه السلام ولا
بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار
جميعا في بيعتكم اياي فان رأيتم لها غيري فانا اول من بايعه
فقال علي عليه السلام لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر
المتخلفين محل نظر ثم الاجماع على امامته اجماع اهليته لذلك
مع انها من الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان الثاني ان
المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تتعدو ابابكر
وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابابكر وسلما له
الامر فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي عليه السلام معاوية
لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة
ح يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيخرجان من اهلية
الامامة فيتعين ابو بكر للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان
قيل اذا لم يكن على الحق كيف يتعين اماما على الحق وهل
هذا الا تهافت قلنا عدم كونه على الحق اذا استلزم كونه على
الحق كان باطلا لان ما يفضي ثبوته الى انتفائه كان منتفيا
قطعا وفيه المطلوب وقد يجاب بانه يجوز ان لا يكون على
الحق لفضل علي عليه واستحقاقه الامامة دونه ثم يبطل ذلك
الفضل والاستحقاق بتركه ما وجب عليه من المنازعة فيصير
ح ابو بكر هو الامام الحق قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة
لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله

الثالث

اعلم ع قوله تعـ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم فى الارض وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين الخاطبين
ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فيثبت لهم على الترتيب ع قوله
تعـ قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى بأس
شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا الآية
جعل الداعى مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين ابو
بكر وبالقوم بنو حنيفة قوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس
فالداعى عمر وفى ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابى بكر وبالاتفاق
لم يكن ذلك عليا لانه لم تقاتل فى خلافته الكفار ع قوله ع اقتدوا
بالذين من بعدى ابى بكر وعمر السادس قوله ع الخلافة بعدى
ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا اى ينال الرعية منهم
ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابى بكر سنتين و
خلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنى عشرة سنة وخلافة
على عليه السلم ست سنين السابع قوله ع فى مرضه الذى
توفى فيه ايتونى بكتاب وقرطاس واكتب لابى بكر كتابا لا يختلف
فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر الثامن ان الله
وصفهم الله تعـ بقوله اولئك هم الصادقون كانوا يقولون
له يا خليفة رسول الله التاسع ان النبى صلى الله عليه وآله
استخلفه فى الصلوة التى هى اساس الشريعة ولم يعزله
ورواية العزل افتراء من الروافض ولهذا لما قال ابو بكر اقيلونى
فلست بخيركم قال على عليه السلم لا نقيلك ولا نستقيلك
قدمك رسول الله فلا نؤخرك رضيك لديننا فرضيناك
لدنيانا العاشر لو كانت الامامة حقا لعلى عليه السلم غصبها
ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا بنصرته دون على ع
لما كانوا خير امة اخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون

عن المنكر واللازم باطل وهذه الوجوه وان كانت ظنيات
فنصب الامام من العمليات فيكفى فيه الظن على انها باجتماعها
ربما يفيد القطع لبعض المنصفين ولو سلم فلا اقل من صلوحها
سندا للاجماع وتأييدا قال احتجت الشيعة لهم فى اثبات
امامة على عليه السلم بعد النبى صلى الله عليه وآله وجوه من
العقل والنقل والقدح فيمن علاه من اصحاب رسول الله ص
الذين قاموا بالامر ويدعون فى كثير من الاخبار الواردة فى
هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على
السنتهم وجريانه فى اندينتهم وموافقته لطباعهم ومقارعته
لاسماعهم ولا يتأملون انه كيف خفى على الكبار من الانصار
والمهاجرين والثقات من الرواة والمحدثين ولم يحتج به البعض
على البعض ولم يبنوا عليه الابرام والنقض ولم يظهر الا بعد
انقضاء دور الامامة وطول العهد بامر الرسالة وظهور
التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة وافضاء امر
الدين الى علماء السوء والملك الى امراء الجور ومن العجايب
ان بعض المتأخرين من المتشيعين الذين لم يجدوا احدا من
المحدثين ولا رووا واحد ا حديثا فى امر الدين ملأ كتبهم من
امثال هذه الاخبار والمطاعن فى الصحابة الاخيار وان
شئت فانظر فى كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الدين
الطوسى كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب والعظماء من
عترة النبى ص واولاد الوصى الموسومون بالدراية المعصومون
فى الرواية لم يكن معهم هذه الاحقاد والتعصبات ولم
يذكروا من الصحابة الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء
المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام
وهذا هو الامام على ابن موسى الرضى عليهما السلم مع جلالته
وها

ان بعد رسول الله صلعم اماما وليس غير على لانتفاء الشرائط من العصمة والنص والافضلية والجواب منع الاشتراط ثم منع الانتفاء في ابي بكر

قدره ونباهة ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر كتاب عهد المأمون له ما ينبئ عن وفور جهده وقبول عهده والتزام ما شرط عليه وان كتب في آخره والجامعة والجفر تدلان على ضد ذلك ثم انه دعا للمأمون بالرضوان فكتب في اثناء اسطر العهد تحت قوله وسميته الرضى عليه السلام رضي الله عنك وارضاك وتحت قوله ويكون له الامرة الكبرى بعدي بل جعلت فداك وفي موضع آخر وصلتك رحم وجزيت خيرا وهذا العهد بخطهما موجود الآن في المشهد الرضوي بخراسان وآحاد الشيعة في هذا الزمان لا يسمحون لكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بني العباس فقد رضوا رأسا برأس قال الاول هذا هو الوجه العقلي وتقريره انه لا نزاع في ان بعد الرسول صلعم اماما وليس غير علي لان الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شيء من ذلك في باقي الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سيأتي وهذا يمكن ان يجعل ادلة ثلثة بحسب الشروط وربما يورد في صورة القلب فيقال الامام اما علي عم واما ابو بكر واما العباس بالاجماع المشتمل على قول المعصوم ولا سبيل الى الآخرين لانتفاء الشروط والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء الشرايط في ابي بكر واما ما يقال ان الاجماع على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة فمحل نظر الثاني اشارة الى الدليل النقلي من الكتاب وتقريره ان قوله تعم انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزل باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب عليه السلم حين اعطى السائل خاتمه وهو

... بخطهما موجود ... في ... العراق صح

راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعم والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي عليه السلم لذلك اذ لم توجد الصفات في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والموالي والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وما بعدها وهو قوله تعم يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفى عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست هي التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وقوله تعم ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله ومن يتولهم منكم فانه منهم لظهور ان ذلك تولي محبة ونصرة لا امامة وبالجملة لا يخفى على من تأمل في سياق الاية وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس المراد بالولي فيها ما يقتضي الامامة بل الموالاة والنصرة والمحبة ثم وصف المؤمنين بما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء واولويتهم بذلك وقوتهم وشفقتهم الحاملة على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون

باساليب

يكون

قال الثالث ما تواتر من حديث الغدير والمنزلة فان المراد بالولي المتولي للامر والاولى بالتصرف فيه كما في قوله تعالى مأويكم النار هي موليكم وقوله ع ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها لا المعتِق والمعتَق والجار وابن العم وهو ظ ولا الناصر فانه ظ ومنزلة هارون من موسى ع بمنزلة المعوق

فى صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوهاً آخر من الاعراض منها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيفت الى جماعة مخصوصة من المؤمنين فبالضرورة تختص بمن عداهم لان الانسان لا يكون ناصراً لنفسه فكأنه قيل لبعض المؤمنين انما ناصركم البعض الاخر قال الامام الرازى ان هذا السؤال عليه التعويل فى دفع هذه الشبهة وانه دقيق متين وانت خبير بان مبناه على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون نفياً لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء فى ان ذلك عند نزول الاية لم تكن امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل وفى الحال ولا شبهة فى ان امامة على عليه السلم انما كانت بعد النبى صلى الله عليه وآله والقول بانه كانت له ولاية التصرف فى امر المسلمين فى حيوة النبى ص ايضاً مكابرة وصرف الولاية الى ما يكون فى المآل دون الحال لا يستقيم فى حق الله تعالى ورسوله صلى الله ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت فى حق على عليه السلم لا يقتضى اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم ومنها انه لو كانت فى الاية دلالة على امامة على عليه السلم لما خفيت على الصحابة عامة وعلى على خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها قال الثالث تمسك بما يدعون فيه التواتر من الاخبار اما حديث الغدير فهو انه عليه السلم قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة

باللام بحيث اخرجت النبوة بقيت الخلافة والتصرف فى امر العامة لو بقى بعده وهو معنى الامامة واما ضبط التواتر فلا كلام فى صحة خبر الغدير ودلالته على حصر الامامة فى على ... ثم لا عبرة بالاحاد فى مقابلة الاجماع وترك عظماء الصحابة الاحتجاج بهما اية عدم الدلالة فالحمل على العناد غاية الغواية ولو سلم عموم المنزلة بالاضافة الى العلم فلا تبقاء الخلافة والتصرف بطريق النيابة لانه شريك فى النبوة ولا يلزم على بقائها بعد موت المستخلف وليس انتفاؤها عزلا ونقصا بل عود الى الكمال وهو

الاستقلال وتصرف هرون لو بقى مما يكون للنبوة وقد انتفت فى حق على كرم الله وجهه الكريم فكذا ما بنى عليها اقول

وذلك

وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوماً صائفاً حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطباً معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده على عليه السلم يوم الشورى عند ما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتِق والمعتَق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأويكم النار هى موليكم اى اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبى ع ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اى الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله فى الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولى والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع فى كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغى ان يكون المراد به فى الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء فى ان الاولوية بالناس والتولى والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبى ص وهو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح فى صحته كثير من ائمة الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخارى ومسلم والواقدى واكثر من رواه لم يرووا المقدمة التى جعلت دليلا

على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر
اعني قوله وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر
والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر
من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض
التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص
الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى
بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي ع وهذا
القدر من المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة وبعد تسليم
الدلالة على الامامة ولا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الاجماع ولو
سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل
لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله وهذا قول بالموجب
وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تأملت فيما يدعون
من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة
دالا عليه لما خفي على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به
ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان القوم تركوا الانقياد
عنادا وعلي عليه السلم ترك الاحتجاج تقية آية الغواية وغاية
الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله ع لعلي عليه السلم انت
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتقريره
ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة
الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي
المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا تدبير الامر و
متصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش
بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة
في حيوة موسى ع بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك

الا بطريق

الا بطريق الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة
الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى
العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد
وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة
قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن على ما لا يخفى على اهل
العربية فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة في
النسب ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى
لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة
والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك
له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا
في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت
وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما
يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ
من الله تعالى ولو سلم فتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي
بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي
عليه السلم فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها واما الجواب
بان النبي ع لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على
المدينة فاكثر اهل النفاق في ذلك فقال علي يا رسول الله
اتتركني مع الاخلاف فقال ع اما ترضى ان تكون مني
بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا لا يدل على
خلافته بعده كابن ام مكتوم ثم استخلف على المدينة في
كثير من غزواته فربما يدفع بان العبرة بعموم اللفظ لا لخصوص
السبب بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم
عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل وان الاحتياج الى الخليفة
بعد الوفات اشد واوكد منه حال الغيبة يدل على كونه

النصوص الجلية مثل سلموا عليه بامرة المؤمنين انت الخليفة من بعدى
انه امام المتقين هذا خليفتي عليكم انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي
وقاضي ديني بكسر الدال والجواب انها آحاد في مقابلة الاجماع ولو صحت
ودلت لما خفيت على الصحابة ومن بعده سيما العترة الطاهرة

خليفه قال الرابع هذه اخبار يدعون انها نصوص جلية من
النبي ص على خلافة علي عليه السلم وهي قوله ع مخاطبا للاصحابه
سلموا عليه بامرة المؤمنين الضمير لعلي والامرة بالكسر الامارة
من امر الرجل صار اميرا وقوله ع لعلي ع انت الخليفة من بعدي
وقوله ص انه امام المتقين وقايد الغر المحجلين وقوله ع وقد
اخذ بيد علي عليه السلم هذا خليفتي عليكم وقوله عليه لعلي ع
انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
والجواب اما مرة انها اخبار آحاد في مقابلة الاجماع وانها لو صحت
لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من
المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات
خلافته لا نفي خلافة الآخرين الخامس استدلال على
امامة علي عليه السلم بالقدح في امامة الآخرين وتقريره انه
لا نزاع في وجود امام بعد النبي ص وغير علي عليه السلم من الجماعة
الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجمالا فلظلمهم بسبق
كفرهم لقوله تع والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون
اماما لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين والجواب منع المقدمتين
ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فمما يقدح
في امامة ابي بكر انه خالف كتاب الله تع في منع ارث النبي ص
بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث فما تركناه
صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون
الآحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن فقد
يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة
وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في
اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله صلى الله
عليه وآله ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته

غير شاهد قلنا لو سلم فللحاكم ان يحكم بالمعلوم ولا يحكم بقول المعصوم وخالف
رسول الله ص حين استخلف عمر وقاعر له النبي ص من امر الصدقات قلنا قد تخلف
عندكم عليا ولبس لقضاء التولية بانقضاء الشغل عزلا ولا مجرد فعل ما لم يفعله

محمد

فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها
انه منع فاطمة عليها السلم فدك وهي قرية بخيبر مع انها ادعت ان
النبي ص قد نحلها اياها ووهبها منها وشهد بذلك علي عليه السلم
وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبي ص في ادعاء الحجرة
لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام
ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من المروانية فدك الى اولاد فاطمة
عليه السلم والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان
يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد
وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمري ان
قصة فدك على ما يرويه الروافض لمن ابين الشواهد
على تهالكهم في الضلالة وافترائهم على الصحابة وكونهم
الغاية في الغواية والنهاية في الوقاحة حيث ظنوا بمثل ابي
بكر وعمر انهما اخذا حق سلالة النبوة ص ظلما لينتفع به الآخرون
لا هما انفسهما ولا من يتصل بهما وبمثل علي عليه انه مع علمه
بحقيقة الحال لم يدفع تلك الظلامة ايام خلافته وبسائر
الصحابة انهم سكتوا على ذلك من غير تعرض ولا اعتراض
والمذكور في كتب التواريخ ان فدك كانت على ما قرره
ابو بكر الى زمن معوية ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها
مروان من ابنيه عبد العزيز وعبد الملك ثم لما ولي الوليد
بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد و
كذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن
عبد العزيز ايام خلافته الى ما كانت عليه ثم لما كانت سنه
عشرين ومائتين كتب المأمون الى عامله على المدينة قثم بن
جعفر ان يرد فدك الى اولاد فاطمة عليه السلم فدفعها الى محمد
بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلم

ومحمد بن عبد الله بن الحسين بن زيد ليقتو ما انها لا اهلها وعدّ ذلك
من تشنيع المأمون بل استخلف اجماعا اما عندنا فابا بكر واما
عندكم فعليا ولانم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله
كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل
في شيء ولانم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي صم مخالفة له وترك
لاتباعه وانما يكون ذلك اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به
ولانم ان هذا قادح في استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا
بالاحكام حتى قطع يسار سارق من الكوع لا يمينه وقال للجدة
سألته عن ارثها لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه
فاخبره المغيرة ومحمد بن سلمة ان رسول صم اعطاها السدس وقال
اطعموا الجدات السدس ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا
ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد والجواب بعد التسليم ان
هذا لا يقدح في الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين ومنها انه شك
عند موته في استحقاقه الامامة حيث قال وددت اني سألت
رسول الله صم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله والجواب
ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك بل على عدم النص وان
امامته كانت بالبيعة والاختيار وانه في طلب الحق بحيث
يحاول ان لا يكتفي بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان
عمر مع كونه وليه وناصره قال كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله
شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجأة لا عن
تدبر وابتنا على اصل والجواب ان المعنى انها كانت فجأة وبغتة
وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل
تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة وكيف يتصور منه القدح
في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد
البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ولهم حكايات

يجري

قال وامر عمر برجم حامل واخرى مجنونة ونهى عن المغالاة في الصداق
قلنا لو سلم فليس بقادح وشك في موت النبي صم مع ان الكتاب
ناطق به قلنا لغاية القلق والحزن او الحمل لا ينبغي انه يموت بعد

يجري مجرى ذلك اكثرها افتراءات ومع ذلك فلها محامل وتأويلات
ولا يعارض ما ثبت للقوم من الكمالات وتواتر بين الجماعة
من الموالات وما اقبح بناء المذهب على الترهات والاحاديث
المفتريات قال وامر عمر قدحوا في امامة عمر بوجوه منها
انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم امرأة حامل اقرت بالزنا
وبرجم امرأة مجنونة فنبهه علي عن ذلك فقال لولا علي لهلك
عمر ونهى عن المغالاة في الصداق فقامت اليه امرأة وقالت الم
يقل الله تعم وآتيتم احديهن قنطارا فلا تأخذوا فقال كل افقه
من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم القضية وعلمه بالحمل
والجنون ونهيه على وجه التحريم ان الخطاء في مسئلة واكثر
لا ينافي الاجتهاد ولا يقدح في الامامة والاعتراف بالنقصان
هضم النفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن
حتى شك في موت النبي صم ولم يسكن اليه حتى تلا عليه ابو بكر
قوله تعم انك ميت وانهم ميتون فقال كأني لم اسمع هذه الآية
والجواب ان ذلك كان لتشوش البال واضطراب الحال والذهول
عن جليات الاحوال او لانه فهم من قوله تعم هو الذي ارسل
رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله تعم
ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها
غاية الظهور وفي قوله كأني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها
لكن ذهل عنها او حملها على معنى آخر اي كأني لم اسمعها
سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور و
منها انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبي صم
منه مالا كثيرا حتى يروى انه اعطى عايشة وحفصة كل سنة عشرة
آلاف درهم وافرض لنفسه منه ثمانين الف درهم وكذا في
اموال الغنائم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب

على العجم ومنع اهل البيت خمسهم الذي هو سهم ذوي القربى بحكم
الكتاب والجواب ان من تتبع ما تواتر من احواله علم قطعا ان
حديث التصرف في الاموال محض افتراء واما التفضيل فذلك
بحسب ما يرى من المصلحة لانه من الاجتهاديات التي لا قاطع
فيها فاما الخمس فقد كان لذوي القربى وهم بنو هاشم وبنو
المطلب من اولاد عبد مناف بالنص والاجماع الا انه اجتهد
فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقراء
منهم او الى انها من قبيل الاوساخ المحرمة من بني هاشم وبالجملة
فهذه مسئلة اجتهادية معروفة في كتب الفقه لا يقدح في استحقاق
الامامة ومنها انه منع متعة النكاح وهي ان تقول لامراة امتع بك
كذا مدة بكذا درهما او متعيني نفسك اياما بكذا وما يؤدي هذا
المعنى وجوزها مالك والشيعة وفي معناها النكاح الى اجل
معلوم وجوزه زفر لزوما ومتعة الحج وهي ان يأتي مكة من
على مسافة القصر منها محرما فيعتمر في اشهر الحج ويقيم حلالا فيعتمر
بمكة وينشئ منها الحج عامة ذلك وقد كان معترفا بشرعيته
المتعتين في عهد النبي م على ما روي عنه انه قال ثلاث كن
على عهد رسول الله م انا انهى عنهن واحرمهن وهي متعة
النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل والجواب ان هذه مسائل
اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة متعة النساء بالاثار المشهورة
اجماعا من الصحابة على ما روي محمد بن الحنفية عن علي عليه السلام
ان منادي رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله
ينهيانكم عن المتعة وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس
من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة وبعضهم على انه
انما ثبتت اباحتها موقتة بثلثة ايام ومعنى احرمهن احكم
بحرمتهن واعتقد ذلك لقيام الدليل كما يقال حرم المثلث

قال وولى عثمان من ظهر منه الفسق والفساد وصرف بيت المال الى
اقاربه وحمى لنفسه واذى ابن مسعود وعمارا واباذر
ورد طريد رسول الله صم واسقط القود عن ابن عمر وحد

الشافعي واباحه ابو حنيفة ومنها انه جعل الخلافة شورى بين ستة
مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفتين لما فيه من اثارة الفتنة
والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة فاما بطريق
المشاورة وعدم انفراد البعض بالرأى فلا لان ذلك بمنزلة نصب
امام واحد كامل الرأي وقد يقال ان معنى جعل الامامة شورى
ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يجاوزهم الامامة ولا يعدوا
بتعيين غيرهم وح لا اشكال صح ومن نظر بعين الانصاف وسمع
ما اشتهر من عمر في الاطراف علم جلالة محله عما يدعيه الاعداء وبراءة
ساحته عما يفتريه اهل البدع والاهواء وجزم بانه كان الغاية في
العدل والسداد والاستقامة على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد
النبي م نبي لكان عمر ولو لم يبعث فينا لبعث عمر ولكن الاعداء
العناد ومن يضلل الله فما له من هاد قال وولى عثمان من
مطاعنهم في عثمان انه ولى امور المسلمين من ظهر منهم الفسق و
الفساد كالوليد بن عقبة وعبد الله ابن ابي سرح ومروان بن
الحكم ومعوية بن ابي سفيان ومن يجري مجراهم وانه صرف
اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه صرف الى اربعة نفر منهم
اربعمائة الف درهم وانه حمى لنفسه وقد قال النبي م انه لا حمى الا
لله ورسوله وعمر انما حمى لابل المسلمين العاجزين ولخيل
الصدقة والجزية والضوال لا لنفسه وانه احرق مصحف ابن
مسعود وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا
حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة وانه رد الحكم بن
العاص وقد سيره رسول الله م وانه اسقط القود عن عبيد
الله بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عقبة وقد
شرب الخمر وان الصحابة خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلثة
ايام والجواب ان بعض هذه الامور مما لا يقدح في ما منه كظهور

قال خاتمة ثم ان ابا بكر رض اثر عمر وفوض اليه لجمعت ... عليه فقهر العتاة وعمر البلاد وحين استشهد جعل الامر شورى بين ستة هم خير العباد فوقع الاتفاق على عثمان رض فجمع القرآن

الفسق والفساد ممن ولاه بعض البلاد اذ لا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقيق الفسق ومعوية كان على الشام فى زمن عمر ايضا والمذهب ان الباغى ليس بفاسق لو سلم فانما ظهر ذلك فى زمان امامة على عليه السلام وبعضها افترا محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه واخذ الحمى لنفسه وضرب الصحابة الى الحد المذكور وبعضها اجتهادات مفوضة الى رأى الامام حسب ما يراه من المصلحة كالتاديب والتعزير ودرأ الحد والقصاص بالشبهات والتاويلات و بعضها كان باذن النبى صم كرد الحكم بن العاص على ما روى انه ذكر ذلك لابى بكر وعمر فقالا انك شاهد واحد فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير عذر فلو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وبعلى بن ابى طالب عليه السلم خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم فى دارهم وترك دفن ميت فى جوارهم سيما من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاكرا وصائما شرفه رسول الله صم بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلوه وقد كان من ذويهم وطول العمر فى نصرتهم وعلموا سابقته فى الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنه لم يأذن لهم فى المحاربة ولم يرض بما حاولوا من المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين عليهما السلم فى الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا

خاتمة مرض ابو بكر مرضه الذى توفى فيه فى جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة من الهجرة بعد ما انقضت من خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر فشاور الصحابة وجعل

الخلافة

186

الخلافة لعمر رض قال لعثمان اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابى قحافة فى آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتقى الفاجر ويصدق الكاذب انى استخلف عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظنى به ورأيى فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على اجلة الصحابة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلى عليه السلم فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانعقدت له الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين ونصفا بامر العدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستيصال الاقوياء الاعوجاج واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرايع والاحكام بحيث صار ذلك كالامثال فى الامصار وطار كالامطار فى الاقطار واستشهد فى ذى الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد ابى لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة طعنه وهو فى الصلوة وحين علم بالموت قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفى رسول الله صلى الله عليه وآله وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رض فقال الزبير قد جعلت امرى الى على وقال طلحة قد جعلت امرى الى عثمان وقال سعد قد جعلت امرى الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن فاخذ بيد على ع فقال نبايعك على كتاب الله وسنة رسول الله وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسول الله صم واجتهاد رأيى

ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث
مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس
ورضوا بامامته وقول على عليه السلم واجتهاد رأيي ليس
خلافا منه فى امامة الشيخين بل ذهابا الى انه لا يجوز للمجتهد
تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب
عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الاخر اعلم وابصر بوجوه
المقاييس ثم خرج على عثمان بعد اثنى عشرة سنة من خلافته
رعاع واوباش من كل اوب وارذال من خزاعة ليس فيهم
احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط
الناس فقتلوه ظلما وعدوانا فى ذى الحجة سنة خمس وثلثين
ولو استحق القتل او الخلع لما ترك اكابر الصحابة ومن بقى من
اهل الشورى ومن المبشرين بالجنة ذلك الجمع من الاوباش
والارذال ومن لا سابقة له فى الاسلام ولا علم بشئ من امور
الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقيل خمسة على على عليه السلم
والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك و
افضلهم فى ذلك الزمان فقبله بعد امتناع كثير ومدافعة
طويلة وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابى الهيثم بن
التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار وابى موسى الاشعرى وعبد الله
بن العباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت توبتهما
عن مخالفته وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابى وقاص
ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا عن القتال مع اهل القبلة
لما رووا فى هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعقدت
خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دل عليه
احاديث كقوله عم الخلافة بعدى ثلثون سنة وقوله عم
لعلى عم انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله عم
تقتلك

لعمار

١٨٧

فيزعمون ان الامام بعد النبى صلعم على ثم الحسن ثم الحسين
ثم على زين العابدين ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم
ثم على الرضى ثم محمد الجواد ثم محمد الزكى ثم الحسن العسكرى
ثم محمد المنتظر المهدى ويدعون تواتر نص كل على من بعده والنبى صلعم

لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية
على عليه السلم ومن المتكلمين من يدعى الاجماع على خلافته
لانه انعقد الاجماع زمان الشورى على ان الخلافة لعثمان او على
وهو اجماع على انه لولا عثمان فهو لعلى فحين خرج عثمان
من البين بالقتل بقى لعلى بالاجماع قال امام الحرمين لا اكترث
بقول من يقول لا اجماع على امامة على عليه السلم فان
الامامة لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر قال
واما الشيعة يعنى ان الامامية يزعمون ان الامام الحق
بعد رسول الله صلى الله عليه وآله على ثم ابنه الحسن ثم اخوه
الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه
جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه
محمد الجواد ثم ابنه على الزكى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه
محمد القايم المنتظر المهدى صاحب الزمان صلوات الله و
سلامه عليه وعليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر
نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبى صلعم
انه قال للحسين عليه السلم ابنى هذا امام بن امام اخو امام
ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ويتمسكون تارة بانه يجب
فى الامام العصمة والافضلية ولا يوجدان فيمن سواهم والعاقل
يتعجب من هذه الروايات والمتواترات التى لا اثر لها فى
القرون السابقة من اسلافهم ولا رواية من العترة الطاهرة
ومن يوثق به من الرواة والمحدثين وانه كيف يأتى من زيد بن
على عليه السلم مع جلالة قدره دعوى الخلافة وكيف لم تبلغه
هذه المتواترات بعد مائة وقد بلغت احاد الروافض
بعد سبعماية ثم لساير فرق الشيعة فى باب الامامة اختلافات
لا تحصى ذكر الامام فى المحصل نبذا منها قال المبحث السادس

بالاقتداء بهما وقد
هما سيدا كهول اهل الجنة
النبيين والمرسلين
ما طلعت الشمس ولا غربت بعد
النبيين والمرسلين على احد
افضل من ابى بكر
وقال صلى الله عليه وسلم

لوكان بعدي نبي لكان عمر وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقال الا استحيي ممن يستحيي منه ملائكة السماء وقد ثبت القول بهذا عن علي وابن عمر وابن الحنيفة ودل عليه تواتر من اثارهم واخبارهم في الاسلام وفي تالف القلوب وتتابع الفتوح ومساعيهم في الاسلام وقهر اهل الردة

[illegible]

لما ذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق الى انه يتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان في نصبه هرج وهيجان فتن احتاجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقد مال البعض منهم الى تفضيل علي على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول ليست بقطعية ثم لا شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم يتعارض الظنون في عثمان وعلي وذهبت الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي عليه السلام لنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن يقتضي بانهم لو لم يعرفوه بدلايل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والاثر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا عليه السلام لان للنبي صلى الله عليه وسلم عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر دخل في الخطاب علي فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله عليه السلام ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي جئت لصحبتي

در الرياض النضرة وهذا الكتاب ما كتبه امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه الى ... على ... في بيت المقدس كل عام ... عمر بن الخطاب ... امير المؤمنين ... بعد ... فتح ... ان ... من عز الاسلام و نصر الدين ... عمر بن الخطاب ... في كل عام في ... ما ... حبا ... واتبعت اثره ... على جميع المسلمين الى ... اتباع ذلك الكتبه ... ابن ابي طالب وهذا بخطها موجود الان في ... العارف

في الغار وخليفتي في امتي وقوله عليه السلام واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله عليه السلام لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر تمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي فضيلة احدهما ثبت افضلية الآخر وبمثل هذا يحل الاشكال المشهور على قوله عليه السلام من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يات احد يوم القيمة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه لانه في معنى ان من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء كل احد الا احدا قال مثل ذلك او زاد عليه فالاستثناء بظاهره من النفي وبالتحقيق من الاثبات وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي صلى الله عليه وسلم راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي افضل امة النبي صلى الله عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي عليه السلام خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما

وخشيت

بقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم اراد عليًا رض وقوله تعالى قل لا اسئلكم اجرا الا المودة وعلي منهم وقوله تعالى وجبريل وصالح المؤمنين وهو علي رض وبقوله صلعم من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى

قيل له ما توصي قال ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء و من اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي صلعم على اثنتين والاستحياء من ادنى شين وتشرفه بقوله عم عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله عم الا استحي ممن يستحي منه ملائكة السماء وقوله صلعم انه يدخل الجنة بغير حساب قال تمسكت الشيعة القايلون بافضلية علي عليه السلم تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الاية عنى بانفسنا عليا عليه السلم وان كان صيغة جمع لانه عم حين دعا وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي عليهم السلم وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا ولم يخرج معه من بني عمه غير علي عم ولا شك

لسانا وافصح ... والجواب ان ... الكرامة وطلاقة ... بمعنى ... واسبق اسلاما والافضلية ... وقد شهد ... الكلام في الافضلية ... عند الله وكثرة الثواب ... عامة المسلمين ... واتفقوا على ... مع ان الله فيه ... وعامة ... فوقات ...

بحث لا يخفى سيما حديث سبق الاسلام والسعي في اعلاء الاسلام اول

ان من كان بمنزلة نفس النبي كان افضل وقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الاية قالوا يا رسول الله من هولاء الذين نودهم قال علي وفاطمة وولدها عليهم السلم ولا خفاء في ان من وجب محبته بحكم نص الكتاب كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله تعالى على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المومنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المومنين نعن ابن عباس رض ان المراد به علي واما السنة فقوله عم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي ابن ابي طالب عليه السلم ولا خفاء في ان من يساوي هولاء الانبياء في هذه الكمالات كان افضل وقوله عم اقضاكم علي والاقضى اعلم واكمل وقوله عليه السلم اللهم ايتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاء علي فاكل معه والاحب الى الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضل وكقوله صلعم انت مني بمنزلة هرون من موسى ولم يكن عند موسى افضل من هرون وقوله من كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله صلعم يوم خيبر لاعطين هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب عليه السلم قالوا هو يا رسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه فاتي به فبصق رسول الله صلعم في عينيه فبرأ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله صلعم انا دار الحكمة وعلي بابها وقوله صلعم لعلي انت اخي في الدنيا والآخرة وذلك حين آخى رسول الله صلعم بين اصحابه فجاء علي تدمع عيناه فقال آخيت بين اصحابك ولم تواخ

فبات الناس يدوكون ليلتهم ايهم يعطاها ... عينيه ودعا له

لو كان بعدي نبي لكان عمر وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقال الا استحيي
ممن يستحيي منه ملائكة السماء وقد ثبت القول بهذا عن علي وابن عمر
وابن الحنيفة ودل عليه ما تواتر من اثارهم واخبارهم في الاسلام من
تالّف القلوب وتتابع الفتوح ومساعيهم في الاسلام وقهر اهل الردة

وكسر [illegible] الشرق [illegible] وتقوية الضعفاء [illegible] وفتح البلاد واعلاء كلمة الله
ونهج الناس [illegible] في الامر [illegible] الدين [illegible]

لما ذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق الى انه يتعين للامامة
افضل اهل العصر الا اذا كان في نصبه هرج وهيجان فمن احتاج
الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي وقد مال البعض منهم الى تفضيل علي على عثمان
والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع
امامة المفضول ليست بقطعية ثم لا شاهد من العقل
على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة في فضائلهم
متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم يتعارض
الظنون في عثمان وعلي وذهبت الشيعة وجمهور المعتزلة
الى ان الافضل بعد رسول الله صلعم علي عم لنا اجمالا ان جمهور عظماء
الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن يقضي
بانهم لو لم يعرفوه بدلايل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا
الكتاب والسنة والاثر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى
فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى ان
اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس
المراد به عليا عم لان للنبي صلعم عنده نعمة تجزى وهي نعمة
التربية واما السنة فقوله عم اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر دخل في الخطاب علي فيكون مامورا بالاقتداء
ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة
وقوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة
ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عم خير امتي ابو بكر ثم عمر
وقوله عم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره و
قوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا
ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي

در [illegible] وهذا [illegible] امير المؤمنين عمر بن الخطاب [illegible] عليه [illegible]
على [illegible] بعث [illegible] [illegible] عمر بن الخطاب [illegible]
علي رضي الله عنه [illegible] نفتح [illegible] الاسلام
و [illegible] الاحكام عمر بن الخطاب [illegible] في [illegible]
[illegible] اثره [illegible] على جميع المسلمين [illegible]
[illegible] بن ابي طالب وهذا بخطه موجود الان في [illegible]

في الغار وخليفتي في امتي وقوله عم وان مثل ابي بكر كذبني الناس
وصدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني
بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله صلعم لابي الدرداء
حين كان يمشي امام ابي بكر تمشي امام من هو خير منك والله
ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على
احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره
نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور
ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك
ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي
فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر وبمثل هذا
ينحل الاشكال المشهور على قوله عم من قال حين يصبح وحين
يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يات احد يوم القيمة بافضل
مما جاء به الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه لانه في معنى
ان من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء كل احد الا احدا قال
مثل ذلك او زاد عليه فالاستثناء بظاهره من النفي وبالتحقيق
من الاثبات وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله صلعم اي
الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها
قلت ثم من قال عمر وقال النبي صلعم لو كان بعدي نبي لكان
عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي صلعم راى ابا بكر وعمر
فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول
ورسول الله حي افضل امة النبي صلعم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي عم
قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول عثمان قلت — وخشيت ٢
ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي عليه السلام
خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما

بقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا
وانفسكم اراد عليا رض وقوله تعالى قل لا اسئلكم اجرا الا المودة وعلي منهم
وقوله تعالى وجبريل وصالح المؤمنين وهو علي رض وبقوله صعم ... اراد
ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى

قيل له ما توصي قال بما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد
الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم
واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتالف
القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة
العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد
فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم
ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب
المشرق الى اقصاء خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم
الراسي البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور و
سياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء و
من اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها
وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس
على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز
جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين
وكونه ختنا للنبي ص على ابنتين والاستحياء من ادنى شين
وتشرفه بقوله ع عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله ص الا
استحي ممن تستحي منه ملايكة السماء وقوله ص انه يدخل الجنة
بغير حساب قال تمسكت الشيعة القايلون بافضلية علي
عليه السلم تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب
فقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
وانفسنا وانفسكم الاية عنى بانفسنا عليا عليه السلم وان
كان صيغة جمع لانه ع حين دعا وفد نجران الى المباهلة
وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن
والحسين وفاطمة وعلي عليهما السلم وهو يقول لهم اذا انا
دعوت فامنوا ولم يخرج معه من بني عمه غير علي ع ولا شك

وطلاقة وافصح لسانا
واسبق اسلاما والجهاد في ... الكرامة
والكلام في الافضلية بمعنى ... شهد
عند الله وكثرة الثواب ... علي
فوالت عامة المسلمين ...
وعامة ضعفاء ...
مع ان فيه ...

بحث لا يخفى ستما حديث سبق الاسلام والسعي في اعلاء الاعلام
اقول

ان من كان بمنزلة نفس النبي كان افضل وقوله تعالى قل لا اسئلكم
عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت
هذه الاية قالوا يا رسول الله من هولاء الذين نودهم قال علي وفاطمة
وولدها عليهم السلم ولا خفاء في ان من وجب محبته بحكم
نص الكتاب كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف
في كلام الله تعالى على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين
وذلك قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
فعن ابن عباس رض ان المراد به علي واما السنة فقوله ع من
اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم
في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر
الى علي ابن ابي طالب عليه السلم ولا خفاء في ان من يساوي
هولاء الانبياء في هذه الكمالات كان افضل وقوله ع اقضاكم علي
والاقضى اعلم والحمل وقوله عليه السلم اللهم ايتني باحب خلقك
اليك ياكل معي من هذا الطير فجاء علي فاكل معه والاحب الى
الله اكثر ثوابا وهو معنى الافضل وكقوله ص انت مني بمنزلة هرون
من موسى ولم يكن عند موسى افضل من هرون وقوله من
كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله ص يوم خيبر لاعطين
هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله
كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب عليه السلم
قالوا هو يا رسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه
فاتي به فبصق رسول الله ص في عينيه فبرأ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه
الراية وقوله ص انا دار الحكمة وعلي بابها وقوله ص لعلي انت اخي
في الدنيا والآخرة وذلك حين آخى رسول الله ص بين اصحابه
فجاء علي تدمع عيناه فقال اخيت بين اصحابك ولم تواخ

فبات الناس
يدوكون ليلتهم
ايهم يعطاها
في عينيه ودعا له

لمبارزة

بينى وبين احد وقوله ص لمبارزة علي عمرو بن عبدود افضل
من عمل امتى الى يوم القيمة وقوله ص لعلي انت سيد فى الدنيا
وسيد فى الآخرة من احبك فقد احبنى وحبيبى حبيب الله و
من ابغضك فقد ابغضنى وبغيضى بغيض الله فالويل لمن ابغضك
بعدى واما المعقول فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه و
ذكائه وشدة ملازمته للنبى ص واستفادته منه وقد قال النبى ص
حين نزل قوله تع وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن
علي قال علي ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمنى رسول الله
الف باب فى العلم فانفتح لى من كل باب الف باب ولهذا
رجعت الصحابة اليه فى كثير من الوقايع واسند العلماء فى
كثير من العلوم اليه كالمعتزلة والاشاعرة فى علم الاصول والمفسرين
فى علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس تلميذه والمشايخ فى
علم السر وتصفية الباطن فان المرجع فيه الى العترة الطاهرة
وعلم النحو انما ظهر منه ولهذا قال لو كسرت الوسادة ثم جلست
عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل
بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم والله ما من اية انزلت فى بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت
وفى اى شئ نزلت وايضا هو اشجعهم يدل عليه كثرة جهاده
فى سبيل الله وحسن بلائه فى الغزوات وهى مشهورة غنية
عن البيان ولهذا قال النبى ص لا فتى الا على ولا سيف الا ذو
الفقار وقال ع يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين
وايضا هو ازهدهم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع
اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا
يا دنيا اليك عنى الى تعرضت ام الى تشوقت لا حان حينك

هيهات

هيهات غرى غيرى لا حاجة لى فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة
فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله
لدنياكم هذه اهون فى عينى من عراق خنزير فى يد مجذوم
وقال والله لنعيم دنياكم هذه ازهد عندى من عطفة عنز وايضا
زعطفة عنز / ارضرطة معز
هو اكثرهم عبادة حتى روى ان جبهته صارت كركبة البعير
لطول سجوده واكثرهم سخاوة حتى نزل فيه وفى اهل بيته
ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واشرفهم
خلقا وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعابة واحلمهم حتى ترك
ابن ملجم فى داره وجواره يعطيه الطعام على حاله وعفى
عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه
ستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وايضا هو افصحهم لسانا على
ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ما روى
انه بعث النبى ص يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء وبالجملة
فمناقبه اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى والجواب انه لا كلام
فى عموم مناقبه ووفور فضايله واتصافه بالكمالات واختصاصه
بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب و
الكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجارى مجرى الاجماع
على افضلية ابى بكر ثم عمر والاعتراف من علي عليه السلم بذلك
على ان فيما ذكر مواضع بحث لا يخفى على المحصل مثل ان
المراد بانفسنا نفس النبى ص كما يقال دعوت نفسى الى كذا
وان وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه فى حق
علي عليه السلم فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة للمذكورين
من الانبياء وان احب خلقك يحتمل تخصيص ابى بكر وعمر منه
عملا بادلة افضليتهما ويحتمل ان يراد احب الخلق اليك فى
ان يأكل وان حكم الاخوة ثابت فى حق ابى بكر وعثمان ايضا

فقد ثبت ان فاطمة سيدة نساء العالمين وان الحسن والحسين سيدا
شباب اهل الجنة وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة مبشرون بالجنة
ثم الفضل للعلم والتقوى وان اعتبار النسب في الكفاءة امر يعود الى الدنيا
وفضل العترة الطاهرة بكونهم اعلام الهداية واشياع الرسالة

حيث قال في حق ابي بكر لكنه اخي وصاحبي ووزيري وقال
عثمان اخي ورفيقي في الجنة واما حديث العلم والشجاعة
فلم تقع حادثة الا ولابي بكر وعمر فيه رأي وعند الاختلاف
لم يكن يرجع الى قول علي عليه السلم البتة وقد ولم
يكن رباطة الجاش وشجاعة القلب وترك الاكتراث بالمهالك
في ابي بكر اقل من احد سيما فيما وقع بعد النبي ص من حوادث
تكاد تصيب وهنا في الاسلام وليس الخير في هداية من
اهتدى ببركة ابي بكر ويمن دعوته وحسن تدبيره اقل من
الخير في قتله علي رض من الكفار بل لعل ذلك ادخل في نصرة
الاسلام وتكثير امة النبي صلى الله عليه وآله واما حديث زهد
هما في الدنيا فغني عن البيان واما السابق اسلاما فقيل علي
وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة رض وقيل ابو بكر وعليه
الاكثرون على ما صرح به حسان بن ثابت في شعر انشده
على رؤس الاشهاد ولم ينكر عليه احد وقيل اول من آمن
به من النساء خديجة ومن الصبيان علي رض ومن العبيد
زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر وبه اقتدى جمع
من العظماء كعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف
وسعيد بن ابي وقاص وابي عبيدة الجراح [illegible]
وغيرهم والانصاف ان مساعي ابي بكر وعمر في الاسلام
امر على الشان جلي البرهان غني عن البيان قال واما بعدهم
ما ذكر من افضلية بعض الافراد بحسب التعيين امر
ذهبت اليه الائمة وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالي
رحمه الله حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه
الا رسول الله وقد ورد في الثناء عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك
دقايق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون للوحي والتنزيل

بقراين

بقراين الاحوال فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كان
لا تأخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف فاما
فيمن عداهم فقد ورد النص بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان
الحسن والحسين عليهما السلم سيدا شبان اهل الجنة وان
اهل بيعة الرضوان الذين بايعوه تحت الشجرة ومن
شهد بدرا واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة
العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالمتواترات وهم ابو بكر
وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف
وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وابو عبيدة بن
الجراح واما اجمالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على
ان الفضل للعلم والتقوى قال الله تع ان اكرمكم عند الله
اتقيكم وقال تع هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون وقال تع يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين
اوتوا العلم درجات وقال النبي ص الناس سواسية كاسنان
المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقال
ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على ساير
الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال ع فضل العالم على
العابد كفضلي على ادناكم وقال ع من سلك طريقا يلتمس
فيه علما سهل الله له به طريقا الى الجنة فان قيل يكاد ينعقد الاجماع
على ان غير القرشي ليس بكفو للقرشي وهذا يدل على ان القرشي
سيما الهاشمي سيما العلوي سيما الفاطمي افضل من غيره وان
اختص بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض تحصيل
رضى الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر
الدنيا والكلام في الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو
الدرجة في الجنة وهل يتصور فضل احاد القرشيين بل

اتفق اهل الحق على وجوب تعظيم الصحابة والكف عن الطعن فيهم سيما
المهاجرين والانصار لورود في الكتاب والسنة من الثناء عليهم
والتحذير عن الاخلال باجلالهم الله الله في اصحابي لا

العلويتين على علماء الدين وعظماء المجتهدين فان قيل قال
الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا وقال النبي ع اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال ع اني تارك فيكم الثقلين
كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا
به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل
بيتي اذكركم الله في اهل بيتي ومثل هذا يشعر بفضلهم على
العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف
النسب الا ترى انه عليه السلام قرنهم بكتاب الله في كون التمسك
بهما منقذا عن الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ
بما فيه من العلم والهداية فكذا في العترة ولهذا قال النبي ع من
بطأ به عمله لم يسرع به نسبه قال المبحث السابع يجب تعظيم
الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره الطعن
فيهم على محامل وتأويلات سيما المهاجرين والانصار واهل
بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد
انعقد على علو شأنهم الاجماع وشهد بذلك الايات الصراح
والاخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب
ولقد امر النبي ع بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم
حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابي
فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
وقال ع الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم
فببغضي ابغضهم وللروافض سيما الغلاة منهم مبالغات
في بغض البعض من الصحابة والطعن فيهم بناء على حكايات
وافتراءات لم تكن في القرن الثاني والثالث فاياك والاصغاء

تتخذوهم غرضا من بعدي لا تسبوا اصحابي خير القرون قرني ولو كانوا افسدوا بعده لما قال ذلك البتة وكثير مما حكي عنهم افتراء

وما صح فلمحامل وتأويلات اولى

اليها

اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط وان كانت لا تؤثر فيمن
له استقامة على الصراط وكفاك شاهدا على ما ذكرنا انها لم تكن
في القرون السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم
على عظماء الصحابة وعلماء السنة والجماعة والمهتدين من خلفاء
الدين مشهور في خطبهم ورسائلهم واشعارهم ومدائحهم
مذكور والله الهادي قال وتوقف علي عليه السلام قد استقر
آراء المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال
الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة والمخالفة ليس من العقائد
الدينية والقواعد الكلامية وليس بنافع في الدين بل ربما
يضر باليقين الا انهم ذكروا نبذا من ذلك لامرين احدهما
صون الاذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الردية التي توقعها
حكايات بعض الروافض ورواياتهم وثانيهما ابتناء بعض
الاحكام الفقهية من باب البغاة عليها اذ ليس في ذلك نصوص
ترجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة لولا علي ع لم نكن نعرف السيرة
في الخوارج وكان النبي ع خص عليا ع بتعليم الاحكام لما علم
من اختصاصه بالحاجة اليها او علمها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا
الى البيان والتبليغ لما رأوا من معاملة علي عليه السلام على
وفقها من غير تغيير فنقول اما توقف علي ع في بيعة ابي بكر
فيحمل على انه لما اصابته من الكآبة والحزن بفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل
فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان ودفع الغوغاء عنه فلانه
لم يأذن في ذلك وكان يتحامى عن الحرب واراقة الدماء حتى
قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر ومع هذا فقد دفع
عنه الحسنان ولم ينفع وكان ما كان ولم يكن لرضى من علي عليه
بذلك واعانة عليه ولهذا قال والله ما قتلت عثمان ولا مالأت

في بيعة ابي بكر كان للحزن والكآبة
وعدم الفراغ للنظر والاجتهاد
وعن نصرة عثمان لعدم رضاه
لا لرضاه ولهذا قال ما قتلت
عثمان ولا مالأت عليه وتوقف
في قبول البيعة اعظاما للحادثة
وانكارا وعن قصاص القتلة
لشوكتهم او لانه عنده بغاة
والباغي اذا انخذل [illegible] ما اتلف
الدم والمال عند البعض
او

وسعيد وغيرهما عن الخروج معه الى الحروب كان لاجتهاد منهم وترك الزام منه لا للنزاع في امامته واباء عن طاعته

عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان وانكارا وكذا طلحة والزبير الّا انّ من حضر من وجوه المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها وكانوا جهلة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم بامر الدين ولا صحبة مع الرسول فقبل البيعة وتوقف عن قصاص قتلة عثمان اما لشوكتهم وكثرتهم وقوتهم وجزمهم بالخروج على من يطالبهم بدمه فاقتضى التعطل الصالح تأخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة واما لانه رأى انهم بغاة لما لهم من المنعة القاهرة والتأويل الفاسد حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور وان الباغي اذا انقاد لامام اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم وسفك دمائهم على ما هو رأى بعض المجتهدين قال وامتناع سعد يعني انّ امتناع جماعة من الصحابة كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي عم والخروج معه الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختيارهم من غير الزام على الخروج الى الحروب فاختاروا ذلك بناء على احاديث رووها على ما قال محمد بن مسلمة ان رسول الله صم عهد الى اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابي وقاص انه قال عم سيكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال عم قتال المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام فلم يأثموا بالقعود عن الحروب قال واما في حرب الجمل قاتل علي عم ثلث فرق من المسلمين على ما قال صم انك تقاتل

بين المخالفة والجائرة بالتأويل وبعضهم بغى على غيرهم ولهذا نهى علي عم وقال اخواننا اهل الشام بغوا علينا وقد صح

الناكثين

الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم طلحة والزبير وقاتلوا عليا عم بعسكر مقدمهم عايشة في هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن سور فسمى ذلك حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة علي بعد ما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضى بالتحكيم وذلك انه لما طالت محاربة علي عليه السلم ومعوية بصفين واشتدت اتفق الفريقان على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلي رضى بما يريانه فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي عم بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي عليه السلم والدخول تحت طاعته ذهابا الى انه مالأ على قتل عثمان حيث ترك معاونته وجعل قتلته خواصه وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خراب من بناء الروم على غلوة من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمى ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك علي عم لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية واحزابه وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل اهل زمانه وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق بشبهة هي تركه القصاص من قتلة عثمان ولقوله عليه السلم لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقول علي عليه السلم اخواننا بغوا علينا

قتلة عثمان وليسوا كفارا ولا فسقة وظلمة لما لهم من التأويل وإن
كان باطلا فغاية الامر انهم اخطأوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب
التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع علي عليه السلم اصحابه من لعن
من اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف وقد صح ندم طلحة
والزبير وانصراف الزبير عن الحرب واشتهر ندم عايشة والمحققون
من اصحابنا على ان حرب الجمل كان فلتة من غير قصد من
الفريقين بل كانت تهييجا من قتلة عثمان حيث صاروا فريقين
واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص
وقصد عايشة لم يكن الا اصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة
فوقعت في الحرب وما ذهب اليه الشيعة من ان محاربي علي
كفرة ومخالفوه فسقة تمسكا بقوله عليه السلم حربك يا علي حربي وبان
الطاعة واجبة وترك الواجب فسق فمن اجترائهم وجهلهم وجها
لانهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتأويل واجتهاد وما لا يكون
نعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم عليا لم يبعد لكنه بحث
آخر فان قيل لا كلام في ان عليا عليه السلم اعلم وافضل وفي باب
الاجتهاد اكمل لكن من اين لكم ان اجتهاده في هذه المسئلة
وحكمه بعدم القصاص على الباغي او باشتراط زوال المنعة صواب
واجتهاد القائلين بالوجوب خطاء ليصح له مقاتلتهم وهل
هذا الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص
ممن قتل مسلما بالمثقل قلنا ليس قطعنا بخطائهم في الاجتهاد
عايدا الى حكم المسئلة نفسه بل الى اعتقادهم ان عليا يعرف
القتلة باعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد
كانت عشرة آلاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون
انا كلنا قتلة عثمان وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه عمرو بن
عبيد وواصل بن عطاء من ان المصيب احدى الطائفتين

ولا نعلم

ولا نعلم على التعيين وكذا ما ذهب اليه البعض من ان كلتا الطائفتين
على الصواب بناء على تصويب كل مجتهد وذلك لان الخلاف
انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشرايط المذكورة في
الاجتهاد لا في كل من تخيل شبهة واهية وتأول تأويلا فاسدا
ولهذا ذهب الكثيرون الى ان اول من بغى في الاسلام معوية
لان قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم
ولانهم بعد كشف الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا

قال وفي حرب الخوارج الامر اظهر اذ التحكيم لا يصلح شبهة والخروج عن الطاعة كيف وهو نوع اصلاح وقد قال الله تعالى فاصلحوا والامر بالقتال ليس للفور

وفي حرب الخوارج الامر اظهر لان الحكمة في نصب الامام وهي
تألف القلوب واجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال فقد يحصل بالتحكيم
سيما وقد شرطا ان يحكم الحكمان بكتاب الله ثم سنة رسول الله وايضا
ورد النص في اصلاح الزوجين بان يبعثوا حكما من اهله وحكما
من اهلها وغاية متشبثهم ان الله تعالى اوجب القتال لقوله تعالى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فلا يجوز العدول عنه
الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للفور وكون الفاء
الجزائية للتعقيب انه انما وجب القتال بعد ايجاب الاصلاح
وهذا اصلاح فلا يعدل عنه الى القتال ما لم يتعذر فان قيل
يزعمون ان الوقيعة في الصحابة بالطعن واللعن والتفسيق
والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب اهل الحق
والصحابة انفسهم كانوا يتقاتلون بالسنان ويتقاولون باللسان
ما يكره وذلك وقيعة قلنا مقاتلتهم ومخاشنتهم في الكلام كانت
مجرد نسبته الى الخطاء وتعزير على قلة التأمل وقصد الى
الرجوع الى الحق ومقاتلتهم كانت لارتفاع التباين والعود
الى الالفة والاجتماع بعدما لم يكن طريق سواه وبالجملة فلم
يقصدوا الا الخير والصلاح في الدين واما اليوم فلا معنى
لبسط اللسان فيهم الا التهاون بنقلة الدين الباذلين انفسهم

هذه جل المصائب وعظم الوقائع واتسع الخرق على الراقع الا ان السلف بالغوا في مجانبة طريق الضلال خوفا على

واموالهم في نصرة المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته قال واما بعدهم يعني ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات

على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات

يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ

حد الظلم والفسق والباعث له الحقد والعناد وطلب الملك

والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي

معصوما ولا كل من لقي النبي ص بالخير موسوما الا ان العلماء

لحسن ظنهم باصحاب رسول الله ص ذكروا لها محامل وتاويلات

بها يليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل و

التفسيق صونا لعقايد المسلمين عن الزيغ والضلالة في

حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار والمبشرين

بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل

بيت النبي ص فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة

بحيث لا اشتباه على الآراء اذ يكاد يشهد به الجماد والعجماء ويبكي

له الارض والسماء وينهد منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى

سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر

او رضي او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى فان قيل فمن

علماء المذهب من لم يجوز اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق

ما يربو على ذلك ويزيد قلنا على تحاميا عن ان يرتقي الى

الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على ما يروى في ادعيتهم

ويجري في انديتهم فرأى المعتنون بامر الدين الجام العوام

بالكلية طريقا الى الاقتصاد في الاعتقاد بحيث لا تزل الاقدام

عن السواء ولا تضل الافهام بالاهواء والا فمن يخفى عليه الجواز

والاستحقاق وكيف لا يقع عليهما الاتفاق وهذا هو السر فيما

نقل عن السلف من المبالغة في مجانبة اهل الضلال وسد

طريق

فوفقنا لما يرضاه يوم الدين انه خير موفق ومعين

والحمد لله رب العالمين على التوفيق لتحرير مقاصد

الكلام في عقايد الاسلام والحمد لله على الانعام

تحت العرش فتستاذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل

منها وتستاذن فلا يؤذن لها يقال لها ارجعي من حيث جئت

فتطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها

قال مستقرها تحت العرش وقال عم ان من اشراط الساعة

ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر

النساء حتى يكون لخمسين امراة القيم واحد وقال عليه الكم

اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة وقال عم اول اشراط الساعة

نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال عليه عم

لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق

الابل ببصرى وقال عليه الكم لا تقوم الساعة حتى يتقارب

الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون

الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة

بالنار وقال عم لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي

حديث آخر لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله

وذكر م في حديث آخر من علامات الساعة ان تظهر الاصوات

في المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم

القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث

في هذا الباب كثيرة رواها العدول الثقات وصححها المحدثون

الاثبات ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشريعة

لان المعاني المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة

ان طلوع الشمس من مغربها مما يجب تاويله بانعكاس

الامور وجريانها على غير ما ينبغي واول بعض العلماء

النار الخارجة من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازي

والنار الحاشرة للناس بفتنة الاتراك وخروج الدجال

بظهور الشر والفساد ونزول عيسى عليه السلم باندفاع

قد وردت الاحاديث الصحيحة فى ظهور امام من ولد فاطمة [illegible]
يملأ الارض قسطا كما ملئت ظلما وجورا [illegible]
قد ولد واختفى مافوق اربعمائة سنة خوفا من الاعداء

طريق لايؤمن ان يجرّ الى الغواية فى المآل مع علمهم بحقيقة الحال
وجلية المقال وقد انكشف لنا حين اضطربت الاحوال
اسرارات الاهوال وحيث لامتسع ولا مجال والمشتكى الى عالم
الغيب والشهادة الكبير المتعال **قال خاتمة** ما يلحق بباب
الامامة بحث خروج المهدى ونزول عيسى عليه السلم وهما
من اشراط الساعة وقد وردت فى هذا الباب اخبار صحاح
وان كانت آحادا ويشبه ان يكون حديث خروج الدجال
متواتر المعنى اما خروج المهدى فعن ابن مسعود رضه انه
قال قال رسول الله صلعم لاتذهب الدنيا حتى يملك العرب
رجل من اهل بيتى يواطئ اسمه اسمى وعن ام سلمة سمعت
رسول الله صلى الله عليه وآله يقول المهدى من عترتى من
ولد فاطمة وعن ابى سعيد الخدرى قال قال رسول صلعم المهدى
منى اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا
كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه قال ذكر رسول
الله صلعم بلاء تصيب هذه الامة حتى لايجد الرجل ملجأ يلجأ
اليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتى اهل بيتى فيملأ به الارض
قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما فذهب العلماء الى انه
امام عادل من ولد فاطمة عليه السلم يخلقه الله تعالى متى شاء
ويبعثه نصرة لدينه وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد
بن الحسن العسكرى اختفى عن الناس خوفا من الاعداء
ولا استحالة فى طول عمره كنوح ولقمان والخضر ع وانكر
ذلك ساير الفرق لانه ادعاء امر مستبعد جدا لم يعهد
فى هذه الامة مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا امارة
ولا اشارة من النبى صلعم ولان اختفاء امام هذا القدر من الانام
بحيث لايذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا

من الاشراط كدابة الارض ويأجوج ومأجوج وطلوع
الشمس من مغربها والخسوف الثلثة وقلة العلم و[illegible]
وكثرة الفسق والخيانة ورياسة الفساق و[illegible]

يريهم دمه فى حربته وفى هذا دليل على ان عيسى ع يؤم المسلمين
فى تلك الصلوة وقال ع ما بين خلق آدم الى قيام الساعة
امر اكبر من الدجال وقال ع ما من نبى الا انذر قومه الاعور
الكذاب ثم قد وصفه وفصّل كثيرا من احواله وقال ينزل عيسى
بن مريم عند المنارة البيضاء شرقى دمشق فيطلبه حتى يدركه
بباب لد فيقتله وقال ع الدجال يخرج من ارض بالمشرق
يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان
المطرقة وقال ع يتبع الدجال من امتى سبعون الفا عليهم
السيجان اى الطيالسة الخضر ونرجوا ان المراد امة الدعوة
على ما قال عليه السلم يتبع الدجال من يهود اصفهان سبعون
الفا عليهم الطيالسة وقال عليه من ادركه منكم فليقرأ عليه
فواتح سورة الكهف فانه جواركم من فتنته وقال ع من سمع
بالدجال فلينأ عنه فوالله ان الرجل ليأتيه وهو يحسب
انه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشبهات **قال**
وغير ذلك من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفارى
قال اطلع النبى صلى الله عليه وآله علينا ونحن نتذاكر فقال
فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم
حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة
وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج
ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف
بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج
من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال ع ان اول
الايات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج
الدابة على الناس ضحى وعن ابى ذر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد

الاختفاء عبث اذ المقصود من الامام اقامة الشريعة وحفظ
النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم فكان ينبغي ان
يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الامامة كساير الائمة من اهل
البيت ليستظهر به الاولياء وينتفع به الناس ولان اولى
الازمنة بالظهور هو هذا الزمان للقطع بانه يتسارع الى الانقياد
له والاجتماع معه النسوان والصبيان فضلا عن الرجال
والابطال واما نزول عيسى علم فعن رسول الله صم انه قال
والذى نفسى بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا
فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال صم كيف انتم
اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم ثم لم يرد فى حاله مع
امام الزمان حديث صحيح سوى ما روى انه قال عم لا يزال
طايفة من امتى يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة
قال فينزل الى عيسى بن مريم عم فيقول اميرهم تعال صل لنا
فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة
فما يقال ان عيسى يقتدى بالمهدى او بالعكس شئ لا
مستند له فلا ينبغى ان يعول عليه نعم هو وان كان من
اتباع النبى صم فليس منعزلا عن النبوة فلا محالة يكون
افضل من الامام اذ غاية علماء الامة التشبه بانبياء بنى اسرائيل
واما قوله عم لا مهدى الا عيسى بن مريم فلا يبعد ان يحمل
على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره على ما نطق
به الاحاديث الصحاح فمن حديث طويل فى الملاحم انه
يخرج الدجال بالشام فبينا المسلمون يعدون للقتال
يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلوة فينزل عيسى بن
مريم عليه السلم فامهم فاذا راه عدو الله ذاب كما يذوب الملح
فى الماء فلو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده

فيريهم

ذلك وبدو الخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة
وذهاب فايدة الايام والاوقات او بكثرة الغفلة والاشتغال
بامر الدنيا ولذاتها او بحدوث الفتن العظام الشاغلة لقلوب
الانام عما يمضى عليهم من الليالى والايام واما ياجوج وماجوج
فقيل من اولاد يافث بن نوح وقيل جمع كثير من اولاد آدم
اضعاف ساير بنى آدم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر
الى الف ذكر من صلبه يحملون السلاح فمنهم من هو فى
غاية الطول خمسون ذراعا وقيل ماية وعشرون ومنهم
من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو فى غاية القصر كانوا
يخرجون الى قوم صالحين يقربهم فيهلكون زروعهم و
يقتلونهم فجعل ذو القرنين سدا دونهم فيحفرون
كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال
الذى عليهم ارجعوا فتستحفرونه غدا فيعيده الله كما
كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا حتى اذا كادوا يرون شعاع
الشمس قال الذى عليهم ارجعوا فتستحفرون غدا ان
شاء الله فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون
مقدمتهم بالشام وساقتهم بخراسان فيشربون المياه و
يتحصن الناس منهم فى حصونهم ولا يقدرون على اتيان
مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله عليهم نغفا فى
اقفائهم فيهلكون جميعا فيرسل طيرا تلقيهم فى البحر فيرسل مطرا
يغسل الارض عن وجههم يكون بعد خروج الدجال
وقتل عيسى اياه فان قيل بعض هذه الاحاديث تشعر
بان الامة فى آخر الزمان شر الخلق قليل الخير وقد قال النبى صم
مثل امتى مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره قلنا الشرارة
الظاهرة لا يشك معها فى خيرية القرون السابقة انما هى
التى

نقرض

عند غاية قرب الساعة وحين انقراض زمن التكليف او كما
على ما ورد في الحديث انه يمكث عيسى بن مريم في الناس
بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل
الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد
في قلبه مثقال ذرة من خير او ايمان الا قبضته فيبقى شرار الناس
في خفة الطير واحلام السباع لا يعرفون معروفا ولا ينكرون
منكرا فيأمرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم في ذلك دارّ
رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا ما قال
عليه السلم لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله واما في
آخر الزمان عند كون الامة في الجملة على الطاعة والايمان فلا
يبعد كونهم خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار ايقانهم وايمانهم
مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحي وظهور المعجزات و
هبوط الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات
والعلوم والمعارف وارشاد الطوايف مع فساد الزمان
وشيوع المنكرات وكساد الفضايل ورواج الرذايل واستيلاء
اهل الجهل والعناد والشر والفساد وهذا لا ينافي خيرية
القرن الاول ومن يليهم باعتبار كثرة الطاعات والعبادات
وصفاء العقايد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي ص
واصحابه ونحو ذلك على ما قال عليه السلم خير القرون القرن
الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب ثم يعقبون
اللذات فان قيل في احاديث قرب الساعة ما يشعر بانها
تقوم قريبا كقوله عليه السلم انا والساعة كهاتين يعني السبابة
والوسطى بل على انها تكون قبل مائة سنة كقوله عم حين سألوه
عن الساعة قل انما علمها عند الله واقسم بالله ما على الارض
من نفس منفوسة يأتي عليها مائة سنة وكقوله عليه السلم

مولودة م نفقت المرأة ان ... لا يأتي

لا يأتي مائة سنة ولم يظهر شيء من تلك العلامات قلنا المراد
قرب ما بيني وبين الساعة من مستقبل الزمان بالاضافة الى
ما مضى كقرب ما بين الاصبعين وكفضل الوسطى على
السبابة وحديث مائة السنة انما هو في القيامة الصغرى
المشار اليها بقوله عليه السلم من مات فقد قامت قيامته
وقوله لجمع من الاعراب سألوه عن الساعة وقد اشار
الى اصغرهم ان تنفس هذا لا يدركه الهرم حتى يقوم
عليكم ساعتكم وانما الكلام في القيامة الكبرى التي هي حشر
الكل وسوقهم الى المحشر على ان الحديث ليس على عمومه
لبقاء الخضر بل الياس ايضا على ما ذهب اليه العظماء
من العلماء ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر
والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء عليهم السلم

قد فرغ من تحرير هذا الكتاب الشريف بين الصلوتين
من يوم الخميس اثني عشر شهر جمادى
الاخر بعون الله الملك السبحان
في سنة ٩٨٤ اربع وثمانين
وتسعماية الهجرية النبوية
ولكاتبه اقل خلق الله
تعالى علما وعملا
الحسيني اللهم اغفر
لكاتبه ولقاريه
ولصاحبه
ولحامله
بحق محمد وآله المعصومين
والحمد لله رب
العالمين
تم

مما من الله على عبده الضعيف
علي اكبر الشريف

